NAGY GÁBOR DÁNIEL

FEJEZETEK A VALLÁS ÉS TÁRSADALMI TŐKE KAPCSOLATRENDSZERÉRŐL

FEJEZETEK A VALLÁS ÉS TÁRSADALMI TŐKE KAPCSOLATRENDSZERÉRŐL

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
SZEGEDI TERÜLETI BIZOTTSÁGA
SZOCIOLÓGIAI MUNKABIZOTTSÁGÁNAK
KÖTETEI



Sorozatszerkesztő:
Pászka Imre

NAGY GÁBOR DÁNIEL

FEJEZETEK A VALLÁS ÉS TÁRSADALMI TŐKE KAPCSOLATRENDSZERÉRŐL

BELVEDERE MERIDIONALE
2017

Kötet megjelenését támogatta: nka Nemzeti Kulturális Alap

Szerkesztő: *Nagy Gábor Dániel*

Lektorálta: *Szilárdi Réka*

ISBN 978-615-5372-80-3 (print)
ISBN 978-615-5372-81-0 (pdf)

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ

Az elmúlt évtizedekben a vallások iránt tanúsított akadémiai vizsgálódás már Magyarországon is egyre hangsúlyosabbá vált, a vallástudományi kutatások, valamint a témában publikált közlemények száma megnőtt. E kutatások fókuszai meglehetősen sokfélékké váltak az idők folyamán, a vallástörténeti aspektustól kezdve az új vallási entitásokig, a vallásfilozófiától a vallásantropológiáig igen színes és változatos témákra bukkanhat a témában elkötelezett olvasó. A témakör iránti érdeklődés immár nemcsak a klasszikus hitrendszerek tanításainak értelmezését fedi le, hanem olyan, alkalmazott vetületű és újszerű kérdések megfogalmazását és interpretációját is, amelyek különböző tudományterületek elméleteit is felhasználják.

A vallástudomány mint tudomány már önmagában interdiszciplináris jellegű, fogalmazhatnánk úgy is, hogy a vallástudományok színes palettáján ott található számos bölcsészeti és társadalomtudományi vonatkozás is. Így például a vallásszociológia, valláspszichológia, a vallásnéprajz és –filológia mint ágazati vallástudományok a diszciplínák teoretikus megfontolásait és módszertanát használják föl.

Ugyanakkor egyre több azoknak az új megközelítéseknek a száma, amelyek olyan társadalom- vagy humántudományi, esetenként pedig természettudományi paradigmákat alkalmaznak a kortárs valláskutatás esetében, amelyek eredendően nem érintik a vallás-értelmezés tradicionális formáit.

A jelen kötetnek éppen ezek a meglehetősen újszerű összekapcsolódások állnak a fókuszában, nevezetesen a vallás politikatudományi, illetve gazdaságtudományi megközelítései. Előbbi esetében a társadalmi tőke és vallási szervezetek koncepciójának együttes vizsgálata, utóbbi esetében a menedzsment és egyházi szervezetek kapcsolódási pontjai jelentik a kiindulópontot az olvasó számára.

A szerző eredendően szociológus, doktori fokozatát politikatudományból szerezte, közgazdaságtudományi végzettséggel is rendelkezik, jelenleg pedig a Szegedi Tudományegyetem Társadalomtudományi Intézetéhez tartozó Vallástudományi Tanszék munkatársa. Végzettségei, tudományos háttere és kutatási területei az alkalmazott vallástudományi mezőhöz kapcsolják, és megalapozottá teszik kutatói érdeklődését és tudományos állításait is. Jelen munkájában az elmúlt években végzett, több éves vizsgálatainak eredményeit szerkesztette egybe; a tanulmányok sorrendjének logikájában az elmélet bemutatásából a konkrét esettanulmányokig tartó ívet érvényesítette. Ennek megfelelően árnyalt képet kaphatunk a társadalmi tőke elméletének sajátosságairól, az elmélet fejlődéséről, a főbb teoretikusok álláspontjáról, a fölmerülő kérdésekről és kritikai megfontolásokról, majd külön szöveg tartalmazza a társadalmi tőke paradigmájának alkalmazási lehetőségét a vallástudományi kutatásokban.

Emellett olvashatunk a közép-kelet európai régió és Észak-Amerika vallási és társadalmi kapcsolathálózatának izgalmas komparatív vizsgálatáról, illetve bepillantást nyerhetünk az új vallási mozgalmak témakörébe is. Utóbbi esetében a People's Temple amerikai és a Szcientológia hazai vonatkozásain keresztül kerülhetünk közelebb a felhasznált nézőpontok alkalmazhatóságához. Végül a szerző a valláskutatás gazdaságtudományi témakörébe kalauzolja olvasóját, teszi mindezt újfent összehasonlító jelleggel, amelyben a magyarországi egyházi gazdálkodás és menedzsment helyzetét az Európai Unió, valamint az Amerikai Egyesült Államok modelljeivel veti össze.

Összességében elmondható, hogy a kötetben szereplő tanulmányok izgalmas és újfajta nézőpontot kínálnak a hazai vallástudományi szakirodalomban, így mindenkinek ajánlható, aki az innovatív valláskutatás iránt érdeklődik.

Dr. Szilárdi Réka

BEVEZETÉS

Az alábbi kötet egyes fejezeti az elmúlt évtizedben végzett, vallástudományi tárgyú kutatásaim összefoglaló eredményeit tartalmazzák. Ilyen módon a központi tematikus elemet a vallási entitások és ezeknek különböző szempontú, általában interdiszciplináris megközelítései és elemzései adják a vallástudomány szemléleti keretein belül. A vallástudományi keretkontextus meglehetősen tág mezőként jelenítődik meg a humán- és társadalomtudományos diskurzusban, így a sokféleség elkerülése végett a kötet szerkesztése során a válogatásba csak azokat a vizsgálatokat emeltem be, amelyek a politikatudományi, illetve a gazdaságtudományi szemléletet alkalmazzák a kérdésfelvetésekben.

Már a tartalomjegyzékből észreveheti az olvasó, hogy alapvetően a társadalmi tőke koncepciója, a társadalmi hálózatkutatás vallási közösségekre való alkalmazása, valamint az egyházak menedzsmentjének témaköre domborodik ki a szerkesztés logikájában. Olyan tudományterületek és megközelítések, amelyek talán első olvasatra meglehetősen távolinak tűnhetnek a vallástudomány tárgykörében. Ez azonban koránt sincs így, a kortárs valláskutatási trendek ugyanis egyre gyakrabban alkalmaznak olyan kontextusokat, illetve paradigmákat, amelyeket valamely más tudományterülethez kötődve dolgoznak ki a teoretikusok. Ezeknek a kísérleti alkalmazása meglehetősen fontossá vált az elmúlt években a jelenkori vallástudomány számára.

Ennek magyarázata természetesen elsősorban abban rejlik, hogy a vallás nemcsak hitrendszerek sokfélesége, a vallások vizsgálatának pedig nem kizárólag a spirituális dimenzióban van a helye, sőt, tudományos szempontból abban van a legkevésbé. Ugyanis a vallástudomány mint leíró tudományág egyáltalán nem foglalkozik vallási igazságtartalmakkal, tudományos szemléletét nem a vallás önmagában vagy éppen adott vallási tartalmak vizsgálata adja, hanem annak szisztematikus elemzése, hogy a vallás és az ember/emberek milyen viszonyrendszerben vannak egymással. Ilyen módon a vallás társadalmi jelenség, ennek megfelelően foglalkozni kell a társadalmi funkcióival, betöltött szerepével, politikai, szociológiai, lélektani, és gazdasági érintkezéseivel, hatásmechanizmusával.

Ebből adódóan érdemes kísérletet tenni az olyan elméletek és modellek alkalmazására is, amelyek a klasszikus vallásszociológiai érdeklődésen túlmutatnak, és amelyek ugyancsak a társadalomról, az emberek bizonyos csoportjáról, vagy a társadalomban meglévő vagy arra alapozódó diskurzusokról kívánnak állítani valamit. Ilyen értelemben tehát a vallásosság nem mint szubjektív, metafizikai tartalmakat megjelenítő elbeszélés jelenik meg a kutató szeme előtt, hanem olyan entitásként, amely vizsgálható és vizsgálandó a kortárs elméleti és kutatási trendek szerint a politika-, vagy éppen a gazdaságtudomány felől is.

Ebből a szempontból eredeztetve állítottam föl a jelen kötet logikai ívét, amely az általános elméleti megalapozás rövid összefoglalóján túl egyre konkrétabb, esettanulmányok szint-

jén vizsgálja a vallás társadalmi helyzetét, társadalomra gyakorolt hatásait, következményeit és diskurzusait.

A kiválasztott tanulmányokban igyekeztem érvényesíteni az összehasonlító jelleget. A hazai vallási helyzet rendszerváltozással bekövetkezett újszerű helyzete alkalmasnak kínálkozott olyan jellegű összevetésre, amelyekben a vallási jelenlét eltér a közép-kelet európai helyzettől, vagy a történelmi múlt, vagy pedig a szekularizáció mértékének tekintetében. Ennélfogva ahol a komparatív dimenzió érvényesítésre került, ott leginkább az észak-amerikai vallási-társadalmi helyzettel való összehasonlítást választottam. Ezt a választást alátámasztja, hogy a kötet általános elméleti kerete, a társadalmi tőke elmélet, bár európai gyökerű, igazi jelentőségét az észak-amerikai társadalomtudósok munkásságán keresztül érte el. Ezáltal a végzett összehasonlítások a különböző társadalmi kontextusok esetében értelmet nyernek.

A kötet struktúrájában az “általánostól a konkrétig” elvet alkalmaztam. A kezdő fejezet ezért a társadalmi tőke elméletének összefoglalását tartalmazza, amely az 1990-es évek óta megtermékenyítette a társadalomtudományi diszkussziót. A szöveg az elmélet kialakulását, legfontosabb teoretikusainak (Bourdieu, Coleman, Putnam, Stone, stb.) gondolatmenetét, és kritikai észrevételeket tartalmazza. Külön hangsúlyt fektet a társadalmi tőke politikai tőkétől való elkülönítésére, a magán- és közszférával való viszonyára, és az elméletben rejlő főbb fogalmak tisztázására, mint amilyen a társadalmi részvétel, a bizalom, a reciprocitás, tolerancia, a szolidaritás vagy a társadalmi hálózatok.

A Vallás és társadalmi tőke című rész már az elmélet alkalmazhatóságát vizsgálja a vallási témakörön belül. Mivel az elmélet megalkotói társadalmi tőke megteremtődésében gyakran tekintik a vallást kulcsszerepűnek, így lényeges lehet, hogy a tradicionális vallási tipologizálási faktorok mellett a vallás mint társadalmi tőke, a vallási közösségek társadalmi szerepvállalása új indikátorként jelenjen meg a kortárs vallásszociológiában. Ezért a tanulmány elsősorban az amerikai példákból általánosítható elméleti és empirikus tapasztalatokat, valamint a magyar elméleti és kutatási eredmények összevetése további kutatási irányok kijelölését teszi lehetővé.

A kötet harmadik darabja a társadalmi hálózatkutatás újabb trendjeit kívánja bemutatni, ezen belül is a vallási, felekezeti hálózatkutatás módszertanát és lehetőségeit mutatja be részletesebben – szintén a társadalmi tőke elméletének aspektusából, közép-kelet európai és amerikai példák alapján.

Jóllehet az első tanulmány érintőlegesen foglalkozik a társadalmi tőke negatív aspektusaival, fontosnak tartottam, hogy ezeknek a negatív jellemzőknek vallási példát és esettanulmányt is szenteljek negyedik tanulmányként; így született meg a People’s Temple mozgalmának elemzése. Választásomat indokolta az az 1978 november 18-án, Guayana-ban lejátszódó destruktív esemény-sorozat, amelyben Jim Jones, a közösség vezető lelkésze parancsot adott egy amerikai kongresszusi képviselő és kísérete megtámadására, majd több mint 900 követőjével együtt tömeges öngyilkosságot követett el. A történtek fókuszba helyezték az új vallási mozgalmakról való kritikai gondolkodást, a társadalmi reakciók, valamint a vallás és erőszak kérdéskörét, ezért a negatív társadalmi tőke bemutatását és elemzését ezen a példán keresztül szemléltettem.

Az ötödik, szcientológiával foglalkozó fejezet alapját egy korábbi kutatás-sorozat képezi, amelyet a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékén végeztünk el az egyház társadalmi jelenlétéről, tanításairól, tagságának jellegzetességeiről, diskurzusairól. A több éves adatfelvétel és az elemzés eredményeit az Alternatív vallás – Szcientológia Magyarországon című

könyvben rögzítettük, ám a felvett adatok alkalmasnak bizonyultak arra, hogy a társadalmi tőke dimenzióját is vizsgálhassam, így az eredeti kvantitatív vizsgálat adatai kiegészültek a jelen témába illeszkedő eredményekkel is.

Végül a könyv zárásaként a gazdaságtudományi szempont érvényesült, nevezetesen az egyházfinanszírozás, -gazdálkodás és –menedzsment lehetőségeinek bemutatását és elemzését járja körül nemzetközi összehasonlításban. A bemutatásban a magyarországi helyzetet Európai Uniós példákkal vetettem össze, emellett az amerikai helyzetről is szót ejtettem, illetve igyekeztem képet adni az egyházi gazdálkodás és menedzsment hazai lehetőségeiről, és arról a kivételezett helyzetről, amelyet a szakpolitika határoz meg. A tanulmány mögött álló kutatásból világossá válik, hogy a hazai szakpolitika milyen modelleket alkalmaz az egyházi státusz megszerzésével, illetve az azzal járó előnyök meghatározásával kapcsolatban.

A kötet alapvető célja, hogy elsősorban a kortárs valláskutatás számára újabb szempontokat kínáljon, illetve hogy a társtudományok figyelmét is felhívja a valláskutatás lehetőségeire, sokféleségére.

A TÁRSADALMI TŐKE ELMÉLETÉNEK SAJÁTOSSÁGAI[1]

1 Nagy Gábor Dániel (2016) Társadalmi tőke és területi kötődés Magyarországon. Belvedere Meridionale, Szeged. A doktori dolgozat átdolgozott és kiegészített fejezete.

Mivel a kötet gerincét a társadalmi-tőke paradigmájának különböző teoretikus és empirikus alkalmazása adja, ezért ebben a fejezetben az elmélet alapjait ismerheti meg részletesebben az olvasó a fogalom kialakulásától az elmélet továbbfejlődéséig, valamint kritikai recepciójáig. Ilyen értelemben ez a fejezet nélkülözhetetlen a későbbi vizsgálatok, esettanulmányok és eredmények bemutatásához.

Mindenekelőtt elmondható, hogy a társadalmi tőke a kortárs társadalomtudományban olyan elképzeléssé vált, amely maga jelképezi a társadalom szövetét, illetve annak állapotát. Az elmélet szerteágazó voltát tárgyalja Alexander Dill, aki szerint a nagy kiterjedésű elmélet irodalmai kissé elavultak, napjainkban nem kapja meg azt a figyelmet, amely a súlyából adódóan a társadalomtudományokban megilletné (Dill, 2015). Az általános megközelítés szerint fontos elemeiként tartják számon az emberek közötti jó szándékot, reciprocitást és bizalmat, valamint az együttműködési hajlandóságot. A megléte pozitív képet fest a társadalomról, és hatalmas előnyök tárházát nyitja meg előtte, míg a hiánya kóros tendenciákra hívja fel a figyelmet, és problémák kialakulását okozhatja a társadalmi élettel kapcsolatban.

A kifejezést elsőként Hanifan (1916) használta, aki a vidéki iskola-közösségi központokról írt cikkében arra használta a fogalmat, hogy megnevezze "azokat a kézzel fogható anyagokat, amelyek a legtöbbet számítanak az egyén mindennapi életében" (Hanifan 1916, 130). Hanifant kifejezetten érdekelte a jóakarat, testvériesség, szimpátia és társadalmi érintkezés azok között az emberek között, akik kiadnak egy társadalmi egységet. Hanifan után a következő jegyzett felhasználó Jacobs (1961), aki jóval később, a hatvanas években használta a fogalmat a városi lét és a szomszédsági kapcsolatok elemzésére (Orbán–Szántó 2005; Field 2003).

A társadalmi tőke fogalmának elterjesztését elősegítő kutatók közül három prominens személyiség emelendő ki: Pierre Bourdieu (1977, 1979, 1980 és 2001), James S. Coleman (1973; 1988, 1990) és Robert D. Putnam (1995, 2000; Putnam et al., 1993).

Bourdieu egy korai definíciója a társadalmi tőkéről így szól:

"A nagyvilági – társadalmi kapcsolatok tőkéje, amelyek – ha szükséges – hasznos támogatást tudnak nyújtani; a tisztesség és tiszteletreméltóság tőkéje, amely gyakran szükséges a társadalom bizalmának megszerzéséhez, biztosításához, és amiből birtokosai hasznot húzhatnak politikai karrierjük során." (Bourdieu 1979, 133)

Bourdieu hangsúlyozza, hogy a társadalmi tőke által biztosított társadalmi kapcsolatok és társadalmi helyzet szükséges a politikai és társadalmi szerepvállaláshoz, a jó pozíciók eléréséhez. A társadalmi tőkét a hálózatokban létező, olyan kollektív erőforrásnak tekintette, amely azonban a hálózaton keresztül delegálhatóvá válik az egyén számára, aki képes lesz profitálni abból (Bourdieu 1980).

Későbbi művében azonban (2001) már amellett érvel, hogy a társadalmi kapcsolatok olyan alaperőforrások, amelyek elhelyezik az egyént a hierarchiában és a komplex társadalmi struktúrában. A társadalmi hálózatok elismerik tagjaik hozzáférését az értékes kollektív erőforrásokhoz, és szerepet játszhatnak az egyének társadalmi és gazdasági státuszában. Továbbá rámutat arra, hogy a gazdasági és anyagi feltételek a társadalmi folyamatok fejlesztésének az alapvető összetevői, és azért számításba kell venni őket a társadalmi tőke bármilyen mérésében.

Coleman (1988) Bourdieu-höz hasonlóan szintén az emberi kapcsolatok eredményeként látja a társadalmi tőke létrejöttét a társadalmi szerkezet kontextusában. Érvelése szerint azonban az egyének nem hoznak létre olyan társadalmi tőkét, amit gazdasági vagy anyagi körül-

mények korlátoznak. Mivel elhiszik, hogy azáltal, hogy társadalmi csoportokat és hálózatokat hoznak létre, elősegítik a kollektív cselekvést, ezért maximálni fogják az egyéni potenciáljukat és lehetőségeiket. Coleman (1988) a normák és értékek, kölcsönös bizalom, kölcsönös kötelezettségek és elvárások, társadalmi hálózatok és társadalmi szervezetek szerepét hangsúlyozza a társadalmi tőke teremtésében. Egy definíciója:

"Ha a racionális döntések elméletét vesszük, amiben minden egyes cselekvő bizonyos erőforrásokat és érdekeket irányít bizonyos erőforrásokban vagy eseményekben, a társadalmi tőke egyfajta erőforrás lesz, ami a cselekvő rendelkezésére áll." (Coleman 1988, 98)

Gondolatmenete szerint a társadalmi tőke a kapcsolatokban létezik, a személyközi viszonyok alakulásával jön létre, és elősegíti a produktív cselekvést. Coleman azt írja, hogy a társadalmi tőke akkor fejti ki pozitív hatásait a társadalmi és politikai részvételre (pl. választási részvétel esélyének növelése), ha két feltétel teljesül: (1) kellően kompaktak a releváns társadalmi hálózatok a megfelelő ösztönzés eléréséhez, illetve (2) a választás tétje elég jelentős-e ahhoz, hogy ennek mentén elkülönüljenek a különböző hálózatok preferenciái (Coleman 1990, idézi: Angelusz–Tardos 2003). Ez a példa jól illusztrálja a társadalmi tőke kollektív erőforrás jellegét, amit Coleman propagál.

Programadó tanulmányában James S. Coleman különleges érdeklődést mutatott (1988) az iránt a jelenség iránt, amikor a társadalmi tőke az emberi tőke megszerzésében és fejlesztésében, mint alapvető erőforrás jelenik meg (különösképp a gyerekek családon és közösségen belüli oktatása és fejlesztése kontextusában). Amellett érvel, hogy a család szerkezetén belül kifejlődött kapcsolatok alkotják a család társadalmi tőkéjét. Ebben a kontextusban a társadalmi tőke több szerkezeti tényezőtől függően fog változni. Ragaszkodva ehhez a nézethez, a szülők háztartásban való fizikai jelenlététől vagy hiányától függően változik a figyelem mennyisége és minősége, amit a gyerek/gyerekek a családi körön belül a szülőktől és/vagy más felnőttektől kapnak, illetve családi szinten a gyerek/gyerekek és a szülők kapcsolata fogja meghatározni a társadalmi tőke milyenségét. Portela Maseda és Neira Gómez (2003) támogatja Coleman elméletét a családon belüli társadalmi tőkével kapcsolatban, és felvetik, hogy az emberi tőke egy nemzedékről csak akkor fog átöröklődni a következőre, ha a családon belüli társadalmi tőke szintje magas.

Putnam társadalmi tőke elmélete (Putnam et al. 1993, Putnam 1995, 2000) fontos kapcsolatban áll azzal a társadalmi kontextussal, amelyben megszületett. Két művében (Putnam et al. 1993; Putnam 2000) két különböző demokratikus rendszerben is bemutatja a társadalmi tőke keletkezését és működését: Olaszországban és az Egyesült Államokban. Mindkét esetben szoros összefüggést talál a jól működő társadalmi-politikai struktúra és a társadalmi tőke magasabb szintje között. Elgondolásában a társadalmi tőke és a közjó fogalma rokonítható, a társadalmi tőke kifejeződhet például a polgári erények társadalomban történő erős megjelenése által. Putnam a közösségi részvételt tekinti a társadalmi integráció legfontosabb elemének, és könyvében (2000) a tőketípus szintjének veszélyes mértékű visszaesésére figyelmeztet. Ez a visszaesés az ő olvasatában egyaránt veszélyezteti az amerikai demokráciát és az amerikai társadalom integráltságát. Állításait több dimenzió mentén igyekszik bizonyítani és növelni közönsége elkötelezettségét a részvétel valamely formája mellett.

A Putnam által megfogalmazott társadalmi tőke elmélet egyik legtöbb vitát kiváltott dimenziója a demokratikus részvétellel kapcsolatos dimenzió. A társadalmi tőke szintjét erősítő részvétel formája lehet civil részvétel, azaz a közösségi életbe bekapcsolódás, illetve lehet a politikai

életbe történő bekapcsolódást jelentő politikai részvétel is. 1995-ben megjelent tanulmánya és 2000-ben megjelent hasonló című könyve, a "Bowling Alone" összekötötte a részvétel ezen két jelentős dimenzióját. A szerző összefüggést feltételezett a közösségi részvétel hanyatlása és a politikai részvétel visszaesése között. Elmélete sok kritikát kapott (vö. Portes 1998, 2000), e kritikák szerint nem tudhatjuk, vajon a részvételi szintek visszaesése nem egy normális folyamat eredménye-e, illetve, hogy a magas szintű részvétel nem feltétlenül eredményez egészséges társadalmat.

Putnam gondolatmentéből egyértelműen következik a társadalmi tőke azon vonása, hogy a tőketípus szintje elméletileg korlátlan mértékben növelhető, és abból nem zárható ki senki, aki részt vesz a társadalmi életben. Más tőketípusok, így az anyagi tőke és az emberi tőke esetében például egyértelmű korlátokkal állunk szemben. A gazdaságban nincsen korlátlan értékű, mindenki számára egyenlően elérhető anyagi erőforrás, az emberi tőke fejlesztése pedig igen költséges és időigényes ráfordítással (tanulás, tapasztalatszerzés) lehetséges csupán. Ezekkel a nehezen növelhető és korlátozott mértékben hozzáférhető tőketípusokkal szemben a társadalmi tőke szintjét automatikusan növeli a használat, azaz a társadalmi életben való részvétel, valamint az interakciókon keresztül megszerzett és megadott bizalom. A használat által növelhető mértékű társadalmi tőke elméletben minden ember számára elérhető lehet, hiszen mindenki számára lehetséges, hogy bebizonyítsa, méltó a bizalomra – természetesen az elfoglalt társadalmi pozícióiknak megfelelő mértékben (Cox 1995, 1998; Putnam 2000).

A társadalmi tőke leglényegesebb dimenziói

Igen lényeges, hogy a társadalmi tőke nem csupán az egyén szintjén értelmezhető, illetve értelmezendő, hanem a közösségek, csoportok, network-ök, azaz a társadalmi hálózatok különböző szintjein is. A társadalmi tőke magas szintje kooperációhoz vezet, és normák kialakulását eredményezi. Az így kialakult normákat különféle módokon nevezzük. Ezen normákra példa az úgy nevezett polgári erényeknek az egyének szintjén, illetve a közbizalomnak a társadalmi csoport szintjén történő kialakulása Európában és az Egyesült Államokban is. Egy erkölcsös, erényeken alapuló, bizalomra épülő társadalom esetében alapkövetelmény, hogy a tagjai is betartsák azokat az alapnormákat, amelyeket a csoportjuk, illetve network-jük meghatározott, különben kizáródnak abból (Cox 1995; Putnam 2000).

A tőketípus egyik legfontosabb eleme a bizalom dimenziója. A kölcsönös bizalom, azaz az emberek egymásba vetett bizalma minden fél számára előnyös lehet. A közbizalom egy normális társadalmi rend alapja kell, hogy legyen, nélküle nehezen képzelhető el a társadalmi élet. A gazdasági szervezetek és szereplők közötti bizalom pedig a globális világgazdaság működésének előfeltétele, a megléte pedig gazdasági növekedést eredményez. A társadalmi tőke szintjének esetleges csökkenése természetesen azonnal megmutatkozik mindhárom korábban említett bizalmi dimenzióban. Ha kiemeljük a gazdasági dimenziót, és arról szeretnénk egy fontos állítást tenni, Fukuyama írása (2007) alapján elmondhatjuk, hogy a társadalmi tőke szintjének csökkenése ebben a dimenzióban a legtöbb esetben konkrét és megfogható anyagi veszteségekhez vezet.

Fukuyama azon túl, hogy James Coleman alapján bevezei a társadalmi tőke fogalmát, példákat is mutat arra, hogy miként áshatja alá a bizalom hiánya a közösségek érdekérvényesítő (legyen szó akár az önérdek érvényesítéséről, például egy közösség infrastrukturális vagy

kulturális fejlődéséhez nélkülözhetetlen döntéseinek halogatása) képességét. Mint Fukuyama megjegyzi, a társadalmi tőke azzal a képességgel azonos, hogy "csoportokban és szervezetekben együtt tudjunk dolgozni embertársainkkal közös célok elérése érdekében" (Fukuyama 2007, 23). Fukuyama ugyanakkor felhívja a figyelmet arra is, hogy a társadalmi tőke a kapcsolatok különböző erősségű viszonyrendszerében aknázható ki a legteljesebb módon: nem a csoport belső kohéziója, az erős kötések dominanciája a döntő, hanem a gyenge kötésekre való fogékonyság, az "outsiderek" bevonására való hajlandóság léte vagy hiánya a bizalom igazi próbaköve. A csoporton belüli bizalom gyakran gátló tényezőként működhet, az újítások, fejlesztések, a továbblépés lehetősége ugyanis a leggyakrabban kívülről érkezik. Fukuyama (2000, 11).

A másik kulcsdimenzió az azonnali viszonzás reménye nélküli reciprocitás dimenziója. Ha reciprocitásról beszélünk, elsősorban a szimmetrikus reciprocitásra gondolhatunk. Magas szintű társadalmi tőke esetén a reciprocitás aktusa során a viszonzást nyújtó személy változhat, illetve a viszonzás ideje egy későbbi időpont lehet. Itt fontos megemlíteni a szolidaritás fogalmát, amelyet a későbbiekben tárgyalunk.

A társadalmi tőke működésének alapvető feltétele a kapcsolat-hálózatok kompaktsága, azaz a tagok összekapcsoltsága és egymás iránti szimpátián túlmutató elkötelezettsége. A laza, de kompakt hálózatok ígérik a legtöbb és leghasznosabb társadalmi tőkét tagjaik számára. Azonban a túl erős elkötelezettséggel járó, erősen összekapcsolt, erős kapcsolatokból álló hálózatok felemészthetik tagjaik energiáit. Ezen erős kapcsolatok ápolása sok időbe és sok ráfordításba kerül, és ezáltal hátrányba kerülhetnek az ilyen jellegű hálózatok tagjai a társadalmi életben. A társadalmi hálózat, melyben a társadalmi tőke termelődik, meg is határozza annak típusát.

Demokratikus társadalmak

A társadalmi tőke olyan erőforrás, amely vitathatatlanul jelen van a társadalom több alrendszerében is. A demokratikus társadalmakban a civil társadalom kontextusában is értelmezhetjük; horizontálisan szervezett, kölcsönös kapcsolatokra alapozódva létezik a társadalmi hálózatokon belül. Ezen kapcsolatok azok között alakulnak ki, akik a demokratikus társadalmak működését segítő politikai intézmények létrehozásában az élen járnak. A demokrácia azokban a közösségekben fontos érték, ahol a bizalom, polgári elköteleződés, kölcsönösség, szolidaritás és integritás értékadó fogalmaknak számítanak. Putnam és szerzőtársai (1993) – az olasz kormányzatról írt munkájukban – úgy találták, hogy a decentralizáció során megalakult regionális kormányok új kezdeményezésekre való fogékonyságában a társadalmi tőke szerepe meghatározó volt. A politikai és adminisztratív decentralizáció (és a hatalom különböző szintjeinek más régiókba való áthelyezése a központi kormány által) kiterjeszti az egyenlőtlenségeket és különbségeket a régiók között, és csökkentheti a közérdek érvényesítésének hatékonyságát, illetve megváltoztathatja a magánérdek érvényesítést szabályozó normákat.

Későbbi munkáiban Putnam (1995, 2000; Putnam–Feldstein 2004) a társadalmi tőkét az önkéntes szervezeti tagságból vezette le. Egyértelműen párhuzamot vont a társadalmi tőke mértéke és a politikai részvétel intenzitása között. Véleménye szerint az USA-ban a politikai és társadalmi részvétel '50-es évektől kezdődő visszaesésének fő oka a társadalmi tőke nagymértékű lerombolódása. Feltételezése szerint tehát az a társadalom egészséges és jól működő

demokráciával rendelkező társadalom, ahol a társadalmi tőke szintje és ezáltal a politikai részvétel intenzitása egyformán magas. Putnam ezen elmélete nagyban támaszkodik a "közjó" elgondolására, és a legtöbb kritikát azért kapta, mert a társadalmakat csak az imént említett kritériumok teljesülése esetén tartja egészségesnek. Kritikusai felvetik, hogy legfőbb hibájaként nem akarja egy alternatív társadalomfejlődési mód lehetőségét tekintetbe venni elméleteinek kidolgozásakor (Portes 1998, 2000).

Rico, Fraile és González (1998) más nézőpontból közelít a társadalmi tőke és demokrácia kérdéséhez. Bemutatják, hogy a spanyol regionális rendszerben a területi gazdasági fejlesztés és társadalmi tőke közötti kapcsolat nem szignifikáns. Kutatásaik azonban megerősítik, hogy a társadalmi tőke az önkormányzati sikeresség és hatékonyság egyik alapvető meghatározója, melyet csak erősít a nyilvános forráselosztás intézménye. A decentralizáció összefüggéseiben úgy érvelnek, hogy az autonómia fokának (politikai decentralizáció) és az önkormányzati munka minőségének pozitív hatása van a törvényhozói teljesítményre. A regionális Spanyolországban a politikai decentralizáció törvényhozói hatékonysággal és elszámoltatható kormányzati teljesítménnyel párosul. Megemlítendő, hogy a "változó geometria elve" Spanyolországban is érvényesül, és vannak mesterséges régiók különböző státuszokkal, ahol a fenti állítások épp ebből adódóan nem feltétlenül bizonyulnak igaznak.

Részvétel

Putnam a társadalmi tőke fogalmát arra használja, hogy az önkéntes társulatokban való részvételről (állampolgári elkötelezettségről), intézményes tevékenységekről és demokratikus kiadásokról szóló tanulmányában feltárja a társadalomban betöltött funkcióit. Putnam és szerzőtársai (1993) azt mondják, hogy a közügyekben való aktív részvétel a jól működő civil társadalmak megkülönböztető jellemzője. Amellett érvelnek, hogy a társadalmi tőke olyan forrás, ami szoros kapcsolatban van az egyének közös munkára, illetve közös célok elérésére irányuló kollektív kapacitásával. Az embereknek közös érdeklődést kell mutatniuk, és törekedniük kell a kölcsönös haszonra, hogy lehetővé tegyék a társadalmi tőke felhalmozását. Ezeket a célokat az önkéntes társulások és az állampolgári elkötelezettség más formáinak megteremtésével és fenntartásával lehet elérni. Putnam (1995) arra is rámutat, hogy az állampolgári elkötelezettség, a kölcsönösség és a társadalmi tőke összekapcsolódnak. A társulásokban való elkötelezettség által az emberek bátorítják egymást, hogy kiszámíthatóan, hasonló mozgatórugók alapján hasonlóan cselekedjenek. Ez a generalizált kölcsönösség normáin alapszik, és szintén segíti a kölcsönös bizalmat a kommunikáció és kollaboráció folyamának szabadon engedésével.

Az önkéntes társasági tagság a társadalmi tőke értékes indikátora (Stolle–Rochon 1998; Weiss 1996). Coleman (1988) szintén úgy látja, hogy a társadalmi tőke az egyén és a csoport kapcsolatán alapuló forrás, ami megkönnyíti az adott célok eléréséhez és hasznok termeléséhez szükséges tetteket.

Véleményem szerint fontos hangsúlyozni a magas szintű részvétel jelentős szerepét a társadalmi tőke fejlődésében, illetve még konkrétabban a kollektív célok sikeres elérésében. Úgy tekintem, hogy azokban a közösségekben, ahol a tagok együtt dolgoznak (a kölcsönösség normáit használva: a fontos problémák megoldásához szükséges információk megosztásával és ál-

talában a kooperatív stratégiák sikeres fejlesztésével), produktív folyamatok fognak beindulni, melyeknek katalizátorai a kooperáció minőségét is meghatározó említett tényezők. Az ilyen alapokra helyeződött együttműködő közösségek probléma megoldási képessége kiemelkedő lesz, a problémák kezelése pedig példaértékű. Az ilyen jellegű kooperációk a leghasznosabbak a társadalom számára, ám a létrejöttüket akadályozhatja néhány objektív, az adott társadalomra jellemző adottság: ilyen lehet például az általános bizalom alacsony szintje, a közös normák hiánya és az állampolgári kötelezettségek internalizálatlansága.

A társadalmi tőke magát "szoros kölcsönös kapcsolatként értelmezi az állampolgári elkötelezettség és az emberek közti bizalom között. Minél inkább résztvevői az állampolgárok a közösségüknek, annál inkább megtanulnak bízni másokban, a nagyobb állampolgári bizalom miatt pedig egyre inkább résztvevők lesznek." (Brehm–Rahn 1997, 1001–1002.) Emellett Cox (1995, 1998) azt állítja, hogy azok az emberek, akik önként fektetnek időt és energiát valamilyen kollektív részvételbe, segítik építeni és növelni a társadalmi tőkét. Ez összetett folyamat: kölcsönösen hasznos kapcsolatot építünk ki másokkal a mi és az ő társadalmi tettekben való szabad részvételével. Ezek a kapcsolatok érdeklődésbeli különbségek közösségi vitáján és bizalmon alapulnak – utóbbi segíti a tolerancia és a szolidaritás fejlesztését, ami nagyon fontos a konfliktuskezelés folyamatában. Ez a jelenség leginkább egalitárius közösségekben jelenik meg. A közös célok azonosítása és azok elérése lehetőségeinek felmérése alapvető fontosságú ahhoz, hogy megteremtsük a kooperációt és a kölcsönösség érzését. Mindkét tett utal a személyes szint és a közösségi szint hatásfokára (pl. az emberek kontrollszintje személyes és közösségi ügyekben) és a bizalom elegendő szintjére, ami megkönnyíti a közös célok elérését. Gregory (1999) amellett érvel, hogy a "kooperatív bizalom"-nak meghatározó szerepe van a közjó elérésére irányuló közintézményi ügyekben.

Almond és Verba (1963), akik a "témaorientációt" hangsúlyozzák (illetve a törvényt követve a részvételben megjelenő törekvést a közös célok elérésére), azt is mondják, hogy az embereken múlik, hogy a tisztán egyéni döntéseiken túl elérnek-e kollektív hasznokat. Brehm és Rahn (1997) amellett érvelnek, hogy azokban a társadalmakban, ahol az egyének összegyűlnek, hogy közös célokat érjenek el, megoldhatnak kollektív problémákat. Foley és Edwards (1998) egyetértenek azzal, hogy az önkéntes társaságokban való részvételnek hatása van az interperszonális bizalomra, a kooperációra és a szociális hálózatok megteremtésére. Bár amellett is kiállnak, hogy a különböző típusú társaságok és a különböző kontextusok különböző eredményekhez vezethetnek.

Grootaert (1998) azt írja, hogy az állampolgári elkötelezettség (ami a társadalmi tőke egy indikátora) mérése összetettebb annál, hogy megszámoljuk az önkéntes társulásokat és tagjaikat. A definíció szerint a társadalmi tőke az állampolgári társulásokra, mint közös célok elérése érdekében ható kollektív eszközökre referál. Ha ez így van, akkor az állampolgári elkötelezettség mérése magában foglalja a közös célok meghatározását, és kiterjeszti az eddig elért célok feltárását. Stone (2001) rámutat arra, hogy nem csak a formálisan felépülő társadalmi csoportok elkötelezettségének intenzitása, hanem az ezeken belül fejlődött kapcsolatok minőségének vizsgálata is kell a társadalmi tőke méréséhez.

Elgondolásom szerint az állampolgári elkötelezettség megléte és az állampolgári erények internalizálása elengedhetetlen az egészséges társadalmi élet feltételeinek megteremtéséhez. Felismerte ezt az Európai Unió is, amely a többi társadalmi és politikai intézménynél modernebb eszközökkel igyekszik növelni elfogadottságát polgárai körében.

A társadalmi és a politikai tőke különbségei

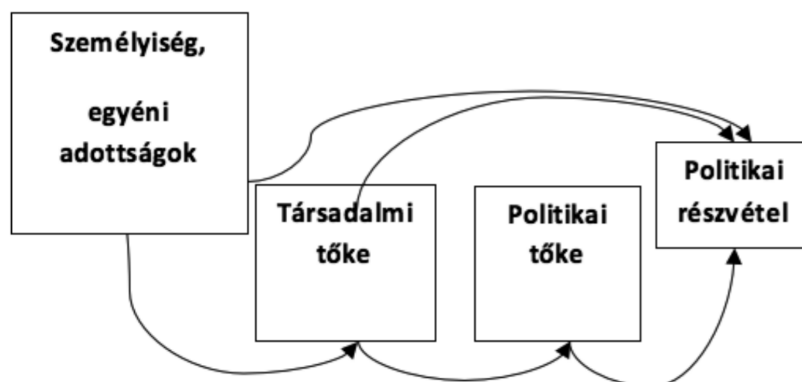
Ahogy már említettük, a társadalmi tőke Putnam elgondolása szerint elemi hatással van a civil és politikai részvételre. Szerinte a két részvételi típus hatással van egymásra is: a civil aktivitás és az önkéntes szervezeti tagság és szerepvállalás befolyásolja a politikai részvételt. Putnam küzdelme az amerikai demokrácia védelmében azon az elgondoláson alapul, hogy ha az amerikai társadalom atomizálódása bármilyen közösségi tevékenység revitalizálásával vagy újra elterjesztésével megállítható, az nagyban javítani fogja a politikai részvétel fokát is. A nagyobb mértékű politikai részvétel (főleg a választási részvétellel mérve, de más változókkal is illusztrálva) pedig meggátolhatja az amerikai demokrácia erodálódását (Putnam 2000).

Fuchs, Minnite és Shapiro az Egyesült Államokban lezajlott kutatásukban más eredményre jutva bemutatták, hogy a társadalmi tőke elméletnek a politikai részvétel visszaesésének magyarázatában komoly korlátai vannak, különösen a szegény városi közösségek esetében. Ha a társadalmi tőkét kollektív értéknek tartjuk – egy eszköznek a közösségépítésben, amely végül el fog vezetni a problémák megoldásához, amelyekkel a szegény városi közösségek szembenéznek –, nagyon fontos, hogy megértsük, hogyan köti össze az egyéneket és közösségeket a politikai folyamatokkal. A politika az a színtér, ahol a városi érdekcsoportok, ha tetszik rétegek koalíciókat alakíthatnak ki, illetve szövetségre léphetnek egymással.

Mivel a politika színterét a társadalmi tőke elmélet nem, vagy csak korlátozott mértékben vizsgálja, Fuchsnak és szerzőtársainak az a nézetük, hogy a hagyományos társadalmi tőke elmélet nem képes teljesen kielégítő magyarázatot adni a politikai részvétel visszaesésére, különösen a városi demokráciákra vonatkozóan. Azért nem képes, mert a városi politikai részvételi hagyományt vizsgáló kutatások helytelen konceptualizáción alapulnak; itt az összefogás jobban gyökerezik a konfliktusban, mint a konszenzus kialakításában (Fuchs–Minnite et al. 1998).

Annak érdekében, hogy jobban megvilágítsák a városi demokrácia és a társadalmi tőke közötti kapcsolatot, Fuchs és szerzőtársai kidolgoztak egy koncepciót, amit “politikai tőkének” neveztek el. A politikai tőke konceptualizálása során figyelembe vettek több olyan változót, amelyet a társadalmi tőke megközelítése során egyáltalán nem szokás, ezáltal “kifinomultabb” keretet hoztak létre a politikai részvétel mértékének vizsgálata és potenciális növelése számára.

1. ábra – A társadalmi és politikai tőke viszonya



Forrás: Fuchs–Minnite–Shapiro1998, 9

Az 1. ábrán látható a társadalmi tőke és politikai képződésének leegyszerűsített folyamata, mely a legtöbb teoretikus által elfogadott mechanizmusokat modellezi, hiszen a társadalmi tőkét mint fő magyarázó változót használó tudósok sem tagadják a politikai tőke fogalmának létjogosultságát.

A politikai tőke éppúgy, mint a társadalmi tőke, az emberek közötti kapcsolatokon alapul. Szintén önkéntes szervezeti tagságon keresztül szerezhető meg, beleértve a szociális és egyházi szervezeteket is, de csak akkor, ha ezek a szervezetek szintén belefolynak a politikai tevékenységbe.

Valószínűsíthető, hogy a politikai tőke a társadalmi tőkétől függetlenül is megszerezhető, például sok szervezet használja meglévő társadalmi tőkéjét politikai tőke felhalmozása céljából. Jó példa erre a politikai színtéren Európában változó mértékben sikeres, Római Katolikus Egyház által támogatott kereszténydemokrata pártok esete. Míg Nyugat-Európában a választási sikertelenség és általános érdektelenség miatt már szinte teljes mértékben eltűntek a kereszténydemokrata formációk, addig például Magyarországon továbbra is sikeres módon politizál a KDNP. A pártokat támogató egyház célja feltehetően a társadalmi értékrend befolyásolása, azaz saját értékrendjének nem csak a civil és vallási, hanem politikai szférában is való kommunikációja (Casanova 1995). Érdekes adalékként szolgálja az előbbi példa megértését, hogy az ilyen módon politikai tőkéhez jutó közösségi szervezeteknek a politikai partnerekkel való együttműködése általában konfrontációs vagy konfliktusos stratégiából alakul ki (Fuchs–Minnite et al. 1998).

A társadalmi tőke és más tőketípusok közötti különbségek

Nan Lin (2001) úgy definiálja a tőkét, mint befektetett erőforrások összességét, amelyekért más erőforrásokat vehetünk igénybe a piacon. Úgy egészíti ki a definíciót, hogy szerinte a tőkét általában befektetjük, és akkor mozgatjuk, ha felmerül a profitálás lehetősége. A következő néhány bekezdésben csupán felsorolásszerűen bemutatunk még néhány, a társadalmi tőke mellett a társadalomtudományok által használt tőketípust.

Hagyományos, más néven gazdasági tőkének a Marx által kidolgozott tőkekoncepciót tekinthetjük (Marx 1867, idézi: Lin 2001). Ebben a javak előállítását a munkások végzik, akik munkájukért a kapitalistáktól fizetést kapnak, amely maga a gazdasági tőke, és azt maguk is javak vásárlására fordítják. Marx elmélete a társadalmi osztályok egyenlőtlenségére, a munkásosztály kizsákmányolására épít a tőkés vagy más néven burzsoá osztály által.

Az emberi tőke egy másik tőketípus, amelyről a társadalmi tőke elmélet egyik atyja, J. S. Coleman is írt "Társadalmi tőke az emberi tőke termelésben" című, 1988-ban megjelent cikkében. Az emberi tőke lényegében az a képzettség, amit a munkaerejét eladni kívánó személy megszerzett, annak érdekében, hogy munkájáért több pénzt kaphasson, azaz jobb arányban válthassa gazdasági tőkére. Emellett azonban az emberi tőke magasabb fokának megszerzése együtt jár a magasabb társadalmi tőke megszerzésével is, illetve az emberi tőke mértéke szelekciós kritérium lehet bizonyos kapcsolathálózatokba való bejutás esetén is. Az emberi tőkét a mukás saját akaratából szerzi meg.

A kulturális tőke fő teoretikusa, Bourdieu (2001 illetve Bourdieu és Passeron 1977) szerint az nem azonosítható az emberi tőkével. A kultúrát szimbólumok és jelentések rendszereként definiálja. Elgondolása szerint a társadalom felsőbb osztályai saját kulturális rendszerüket az okta-

tás rendszerén keresztül teszik elérhetővé a kiválasztott kevesek számára. Lényeges különbség az emberi tőkéhez képest, hogy a megszerzését nem a személyek saját akaratának tulajdonítja, hanem az uralkodó osztály szimbolikus hatalmának, melyet az rákényszerít a társadalom egészére.

A politikai tőkéről már szót ejtettünk (Fuchs, Minnite, Shapiro 1998), lényegében az is hasonló keretek között keletkezik, mint a társadalmi tőke, ám például olyan önkéntes szervezeti részvételen keresztül, melyek nem kizárólag társadalmi, hanem politikai szerepvállalást is folytatnak.

A területi tőke egészen új elméleti konstrukcióját adja cikkében Camagni (2009). A szerző azt mondja, hogy a területi tőke, mint autonóm tőketípus megállja a helyét, és jobban használható a regionális fejlesztés és növekedés elemzéséhez, mint külön a társadalmi tőke vagy bármely más tőketípus. A területi tőkét Camagni cikkében a könnyen és nehezen hozzáférhető közjavak, a magánjavak, a társadalmi tőke és az attól megkülönböztetett kapcsolati tőke, az emberi tőke, a társadalmi hálózatok és magán hálózatok alapján konceptualizálja. A területi tőke, mint új területi alapon szerveződő erőforrás új eredményeket ígér az azt alkalmazó térségi kutatásokban.

Áttekintve néhány másik tőketípust, Nan Lin (2001) valamint Portela Maseda és Neira Gómez (2003) művei alapján elmondható, hogy bár a társadalmi tőkében megvan néhány másik tőkefajta több jellemzője is, azokhoz képest mégis több fontos különbséget mutat. Egyrészt a társadalmi tőke olyan "vagyon", ami hasznot termel, és kiegészíthet több másfajta tőkét is. Képes más tőketípusok helyettesítésére; másfajta tőkévé konvertálható, illetve, ahogy másfajta tőkék esetében, a befektető a befektetésétől azt várja, hogy a mennyisége gyarapodjon. Másfelől társadalmi tőkét nehéz a társadalmi élet bevett keretein kívül létrehozni[2], illetve nehéz meghatározni és mérni azt. Mégis azt a nézetet támogatják, hogy a társadalmi tőkére tekintsünk úgy, mint egy önálló tőketípusra, és ennek, bár minden tőke valahol összefügg egymással, a legerősebb a kapcsolata az emberi tőkével.

Grootaert és Van Bastelaer (2002) szintén önálló tőkének tartják a társadalmi tőkét, és mint ilyen, szerintük felhalmozható vagy erőforrásként értelmezhető, ami hasznot termel. Amennyiben erőforrásnak tekintjük, a különböző együttes hasznok a közös fellépésen és az információcserén alapszanak. Ez olyan fajta "vagyon", ami nem oszlik meg a társadalomban, de olyan is, ami nő, ha használják – és ami a használat visszaesésével fogyni kezd. A haszon (vagy a lehetőség a haszonra) a részvételen és a társadalmi bizalom szintjén múlik. Bizonyos szempontból társadalmi tőkére gondolhatnánk a közösségek, társadalmak és nemzetek társadalmi egészségességének indikátoraként (Putnam 2000; Kopp 2008).

Stone és Hughes (2002) úgy emlegetik a társadalmi tőkét, mint valami "ragasztót, ami összetartja a közösségeket". Coleman (1988) szintén úgy tekint a társadalmi tőkére, mint több entitásra vagy dimenzióra, amelyeknek két közös elemük van: a társadalmi szerkezet és az azon belüli cselekvések. Coleman megközelítésével: a társadalmi tőke megengedi az egyénnek, hogy azonosítsa a társadalmi szerkezetnek azon speciális jellemzőit, amelyek erőforrásokként lehet-

2 Az, aki ki van rekesztődve a társadalmi élet bizonyos színtereiről, aligha fog tudni ott hasznos társadalmi tőkét gyűjteni. Ilyen kirekesztett helyzetben lévő csoportok például a hajléktalanok, illetve egyes marginalizálódott etnikai csoportok, így a romák. Ez persze nem zárja ki, hogy az említett csoportok tagjai saját közösségükben társadalmi tőkével rendelkezzenek, ám ez a típusú társadalmi tőke kizárólag az adott közösségben, és nem a társadalmi életben lesz hasznos.

nek hasznosak, hogy együttes törekvéseket valósítsanak meg. Eastis (1998) úgy fogalmaz, hogy a társadalmi tőke többdimenziós, és amellett érvel, hogy társadalmi tőkére alapvető hatással vannak azoknak a hálózatoknak, szervezeteknek és tényezőknek a jellemzői, amelyek szerepet játszottak a teremtésében. A társadalmi tőke fogalmának komplexitása és különböző dimenziói arra mutatnak, hogy egyénileg kell feltárni az elemeit. Portela Maseda és Neira Gómez (2003) szerint a társadalmi tőkét különböző fajta "vagyonok" (társadalmi, pszichológiai, kulturális, kognitív stb.) alkotják, és azok a vagyonok segítenek majd megvalósítani a kölcsönös haszon irányába tett közös fellépést.

Stone (2000) megközelítésében a társadalmi tőke szerepe egyértelműen tisztázott a társadalmi kohéziót elősegítő fejlesztések megvalósításában. Segítségével lehetővé válik a korrupció visszaszorítása és a közérdek előtérbe helyezése és figyelembe vétele az ügyekben. Növelésével növelhető az általános bizalom és biztonság szintje a társadalomban. A kutatóknak fel kell tenniük azt a kérdést, hogyan lehet társadalmi tőkét létrehozni, és azt hogyan terjeszthetik el, illetve hogyan működik ez különböző szinteken és különböző körülmények között. Ezt szem előtt tartva Edwards és Foley (1998) rámutattak arra, hogy a legtöbb társadalmi tőkével kapcsolatos kutatás figyelmen kívül hagyja a társadalmi tőke jellemzőinek változataiban a politikai, gazdasági, társadalmi és kulturális összefüggések szerepét, úgyis, mint a részvétel, tolerancia és bizalom szempontjait.

Weiss (1996) hangsúlyozza a társadalmi tőke egyedi arculatát, és a tőketípus szerepét az erőforrások átváltására szolgáló "társadalmi tőzsdében". Az átváltást és felhasználást támogatják a kölcsönös elvárások és kötelezettségek, a kölcsönösen értéket teremtő kapcsolatok működése alapján. Az emberek különböző szinteken bonyolódnak bele a társadalmi kölcsönhatásokba (a részvétel, közös értékek és bizalom szintjei személyről személyre, csoportról csoportra változnak), hogy a speciális szükségeket kielégítsék. Ez a szükséglet szintjétől és az emberek elkötelezettségi szintjétől függően különböző mértékű hasznokat hozhat.

A társadalmi tőke tehát egy igen fontos tőketípus, mely rendelkezik közös elemekkel a többi tőketípusból, ám önálló arculattal is. A társadalmi tőke segítségével elérhetőek olyan dolgok, amelyek a többi tőketípus önálló felhasználásával nem. Illetve adott a lehetőség a konverzióra, azaz az egyes tőketípusok más tőketípusra történő átváltására. A különböző tőke típusok közötti együttműködés is hatékony lehet bizonyos társadalmi problémák kezelésében.

A társadalmi tőke megjelenése és formái

A társadalmi tőke tehát magában foglalja a kapcsolatok, normák és értékek hálózatait a társadalmi szereplők (egyének és szervezetek) között, ami hozzájárul a kölcsönös haszon eléréséhez. A különböző típusú társadalmi hálózatokból származó társadalmi tőkéket általában sikerül beazonosítani a különböző típusú hálózatok jellemzői, normái és tagjaira rótt kötelezettségei alapján. Az azonosítás alapjául szolgálhatnak továbbá azok a kapcsolatok, amelyek ezek közt a hálózatok közt fejlődnek, és a bizalom alapján, ami ezekből a hálózatokból és kapcsolatokból ered. A kötelezettségek és elvárások hatásos és társadalmilag támogatott normái, például azok, amelyek egy közös cél irányába való törekvésre bátorítanak, önmagukban is erőteljes szerkezetű társadalmi tőkét képviselnek (Coleman 1988). A különböző szociális szerkezetek különböző

szociális tetteket követelnek, ezért lehetnek különböző formái a társadalmi tőkének (Coleman 1988). Bizalmat, normákat, elvárásokat és kötelezettségeket határoznak meg a társadalmi szerkezeteken belül az egyén vagy a csoportszükségletek faktora és a rendelkezésre álló erőforrások alapján, amelyek a szükségletek kielégítéséről gondoskodnak. Ezen érvek sorában a "konszenzus" kifejezés hangsúlyozza az ilyesfajta megállapodások fontosságát az elvárások között, amelyeket különböző emberek felé támasztanak.

A családi élet, a fizetett munka és a közösségi élet minden formája az ember életének a része. Azért, hogy sikeres egyensúlyi helyzetet teremtsünk az élet különböző részei között, fontos, hogy az időt és más erőforrásokat arányosan rendeljük mindegyik területhez. Ha az emberek döntéseik során egy területet előnyben részesítenek egy másikkal szemben, az az említett egyensúly elvesztéséhez vezethet. Az egyensúly felborulása gyenge közösségi tetteket és bevonódást implikál, vagy néhány esetben teljes elzárkózást a közösségi élettől. A társadalmi kapcsolatok és az emberek közti viszonyok, tapasztalatok is részesei a közéleti és a magánéleti területek fejlődésének (Cox 1998), valamint a társadalmi tőke valamilyen formája megteremtését segítő eredményeknek.

Nan Lin (2001) a társadalmi tőkéről két szinten, az egyének és a csoportok szintjén gondolkodik. Az egyéni szintű társadalmi tőkét az egyéni élethelyzetekhez és szocializációs közegekhez, illetve egyéni cselekvőkhöz köti. Felfogásában a társadalmi tőke egyéni befektetés a társadalmi életbe a várt hasznok reményében. A csoport szintű társadalmi tőke esetében azt vizsgálja, hogy egyes csoportok hogyan termelnek és tartanak fenn több vagy kevesebb társadalmi tőkét. E csoportok esetében a társadalmi tőke kollektív vagyon, és ez az erőforrás különböző módokon van hatással a csoport tagjainak életkilátásaira.

John Field (2003) összefoglaló munkájában a társadalmi tőke három típusát mutatja be: az áthidaló (bridging), a megkötő (bonding) és az összekapcsoló (linking) társadalmi tőkét. A három változat különböző társadalmi csoportokban létrejött társadalmi tőkét jelöl, ezért keletkezésük főleg a csoport szintjén értelmezhető, birtoklásuk azonban már az egyén szintjén is. A megkötő társadalmi tőke olyan kapcsolatokat jelöl, melyek hozzánk hasonló, hozzánk közeli emberekkel köttetnek, mint a közvetlen család, közeli barátok és szomszédok. Az áthidaló társadalmi tőke sokkal inkább távolabbi kapcsolatokon alapul, mint a kapcsolat a kollégákkal, és ide tartoznak a gyengébb baráti szálak, kötődések is. Az összekötő társadalmi tőke olyan emberek kapcsolataiból áll, akik nincsenek benne a közvetlen közösségünkben, közvetlen hálózatunkban. Az ilyen kapcsolódásokon keresztül lehet a helyi közösség erőforrásainál szélesebb erőforrás bázishoz eljutni. A társadalmi tőke típusa természetesen befolyásolja annak hatását az egyénre és a társadalmi hálózatra egyaránt. Ezen különbségeket azonban nem minden, az elméletet alkalmazó kutató veszi figyelembe.

Eva Cox (1995) is ír a társadalmi tőke megjelenési formáiról. Szerinte fontos, hogy ne csak elérjünk egy bizonyos szintű társadalmi tőkét, hanem folyamatosan törekednünk kell annak folyamatos növelésére. Szerinte a következő elemek lényegesek a társadalmi tőke keletkezése szempontjából: 1. bizalom, önbizalom, interperszonális bizalom, bizalom a kormányban és az intézményekben; 2. reciprocitás; 3. tolerancia és különbözőség; 4. részvétel és együttműködés; 5. valahová tartozás; 6. vita és megkérdőjelezés; 7. saját és mások értékeinek erősítése, fokozása; 8. szociális adottságok, lehetőségek (Cox 1995). Ezeken a területeken jelenik meg a társadalmi tőke a társadalom életében, és határozza meg a különböző területek működésének sikerességét.

Más szerzők azt hangsúlyozzák, hogy a bizalom, a szociális adottságok, az együttműködés, a felismerés és a jóváhagyás a társadalmi tőke első számú komponensei, amik közvetlenül kapcsolódnak a részvételhez, az állampolgári elkötelezettséghez és a stabil demokráciához (Brehm–Rahn 1997; Stolle–Rochon 1998). Stone (2001) azt mondja, hogy a társadalmi hálózatok a társadalmi tőke strukturális elemét képezik. Ezekben a hálózatokban megtalálhatók a kölcsönösség és bizalom normái, amelyek mind a társadalmi tőke kulcsdimenziói. A szolidaritás fogalmát az azonnali viszonzás reménye nélküli reciprocitás tükrében szintén a társadalmi tőke elemének tekinthetjük (Utasi 2002b, 2008).

A köz- és magánszféra

A magán- és közszférák természetszerűleg hatnak egymásra, és sok feladat megoldásában, illetve közös érdekeik, érdekegyezések mentén együtt is működhetnek. Ahogy az emberek mindkét "színtérről" szereznek tapasztalatokat, miközben speciális dolgokat észlelnek és értékelnek ki, úgy használják majd ezen tapasztalataikat arra, hogy a különleges körülményeket értékeljék (Cox 1998.). Portela Maseda és Neira Gómez (2003) valamint Nan Lin (2001) is megkülönböztetik azt a társadalmi tőkét, amely az egyénekhez kötött, jobban kapcsolódik személyes célokhoz és hasznokhoz, illetve a közösségi társadalmi tőkét, ami szintén egyénekhez vagy egyének hálózatához kötött. A közösségi társadalmi tőke esetében azonban az egyének együttes munkája, kooperációjuk egy kollektív cél elérése érdekében zajlik.

A kettős megközelítést osztja Hartmut Esser (2008) is, aki szintén két típusát különbözteti meg a társadalmi tőkének: a viszonyokon alapuló, illetve a rendszer sajátosságaiból táplálkozó tőkét. A viszonyokon alapuló tőke az egyén kapcsolataiból, társadalmi kapcsolathálózatából ered. Az eltérő mérték oka ebben az esetben az egyén különböző hálózatokban elfoglalt pozíciója. A rendszer minőségétől függő tőke pedig a társadalom helyzete, a közbizalom szintje, illetve más fontos társadalmi adottságok által meghatározott. Ebben az esetben a makro környezet normái és állapotai határozzák meg a tőke elérhetőségét és mértékét.

Putnam és szerzőtársai (1993), illetve Wallis és szerzőtársai (1998) különbséget tesznek "lokalizált társadalmi tőke" (vagyis a megkötő társadalmi tőke) – ami a családon vagy a szűk társaságon belüli informális szociális hálózaton alapszik, és erős bizalom jellemzi –, valamint az "általánosított társadalmi tőke" közt (más néven áthidaló társadalmi tőke). Az áthidaló társadalmi tőke segít létrehozni az egyének és a szervezetek közti kapcsolatot, de ezek nincsenek szükségszerűen közel egymáshoz térben is. Wallis, Crocker és Schechter (1998) rámutatnak arra, hogy a társadalmi tőke mindkét típusa kapcsolatban van a polgári elkötelezettség normájával, és kimondják, hogy:

"Az áthidaló tőke ereje a helyi társadalmi tőke áthidalásának erején nyugszik. Megfordítva, a helyi társadalmi tőke az informális társadalmi együttműködések minőségén és intenzitásán nyugszik." (258–259)

Putnam és Goss (2004) a társadalmi tőke meghatározásakor nagy hangsúlyt fektetnek a társadalmi kapcsolatok erejére. A szerzőpáros megközelítésében egyrészt létezik egy erős kapcsolatokon nyugvó társadalmi tőke – ahol a kapcsolatok nagyon intenzívek, és az emberek nagyon közel állnak egymáshoz. Másrészt létezik gyenge kapcsolatokon nyugvó társadalmi tőke – ahol

a kapcsolatok intenzitása gyenge, és az emberek nem állnak közel egymáshoz. A szoros és a gyenge kapcsolat is nagyon fontos szereppel bír a társadalmi tőke alakulásában.

Stone és Hughes (2002) a fent leírtakhoz nagyon hasonlóan kategorizálja a társadalmi tőkét, a társadalmi hálózatok természetére alapozva. Azt állítják, hogy a társadalmi tőke alapjai és típusai a hálózatok jellemzőinek (illetve ezen jellemzők kombinációjának) függvényében változnak, ahogy a kapacitások mértéke is. Az olyan zárt és sűrű hálózatok, mint a család, barátok, szomszédok a "megkötő társadalmi tőkét" fejlesztik, vagyis azt a társadalmi tőkét, amely segít megismerni a speciális szükségleteket. A kiterjedt hálózatok, informális kötelékek (néha idegenek közt is) gondoskodnak a források és lehetőségek áramlásáról, ami a társadalmi tőkének széles alapot biztosíthat, fokozva az "áthidaló társadalmi tőke" jelentőségét. Azok a kapcsolatok, amelyek egyrészt a formális szervezetek és a szakértők között, másrészről az egyének és a társadalom között létesülnek, a "megkötő társadalmi tőkére" reflektálnak. Végezetül: a heterogén hálózatok befolyásolhatják az idegenek közti bizalmi szintet azzal, hogy a különböző csoportok közti kapcsolatok létrejöttét bátorítják, illetve gátolják ezen kapcsolatok kialakítását.

Putnam és Goss (2004) amellett érvelnek, hogy míg a társadalmi tőkének pozitív hatása van azokra, akik a hálókhoz tartoznak, addig negatívan hat a hálón kívüliekre. Stone és Hughes (2002) szintén azt mondják, hogy a hálózatok, a bizalmi normák és a kölcsönösség a társadalmi tőke lényeges elemein alapszanak. Ezt szem előtt tartva a bizalom három különböző fajtáját és a társadalmi kapcsolatok hálójának három kategóriáját különböztetik meg, különböző hálózatokhoz igazodva.

- informális típus/informális kapcsolatok
- általánosított típus/általánosított kapcsolatok
- intézményes típus/intézményes kapcsolat.

Az első kategória megfelel a megalapozott kapcsolatoknak és a közeli barátok közti szociális kötődésnek. A második kategória leírja azokat a kötődéseket, amelyek ismerősök vagy a társaságon belüli idegenek között vannak, ahol a megosztott értékeknek és a részesedésnek fontos szerepe lehet a bizalom és a kölcsönösség fejlődésében. A harmadik kategória a közösség tagjai és intézményei közötti kapcsolatot írja le.

Elmondható, hogy a társadalmi tőkének van vertikális és horizontális típusa is. A vertikális az individuumok autoritáshoz és dependenciához való viszonyához kapcsolódik, ami hierarchia, egyenlőtlenség és hatalom formálisan strukturált kapcsolatain alapszik, ahogy az megnyilvánul a bíróknál, rendőröknél, tanároknál stb. A társadalmi tőke e fajtáját közösségen kívülinek (non-communitarian) is hívják, és nem feltétlenül foglalja magában a szociális részvételt, kölcsönösséget és reciprocitást. Putnam és szerzőtársai (1993. 170) szavaival: "A [vertikális hálózat] nem tartható fenn bizalommal és együttműködéssel." Természetesen az élet több területén szükség van vertikális hálózatokra, például a munkahelyeken, ahol főnök nélkül aligha lennének tarthatóak a munkáltató által kitűzött célok.

A horizontális típus az egyenlő jogokkal és lehetőségekkel rendelkező állampolgárok által alkotott hálózatokban létezik, ez a közösségi társadalmi tőke. A bizalom, a szolidaritás és a reciprocitás társadalmi aktusai egyaránt horizontális hálózatot igényelnek a működésükhöz, mint ahogy a társadalmi tőke ebben a könyvben többi eleme is. Horizontális hálózatként fogható fel például az egy munkahelyen hasonló beosztásban dolgozó kollégák köre, akik együtt dolgoznak, szolidárisak egymással, a bizalom magasabb szintje hozzájárul a hatékonyabb együttmű-

ködéshez, így ezáltal használják ki a társadalmi tőke nyújtotta lehetőségeket. Horizontális hálózat továbbá maga a demokratikus társadalom is, hiszen minden polgárnak egyenlő politikai jogai vannak, melyekkel maga rendelkezik.

Úgy vélem, hogy a társadalmi életben a horizontális és vertikális társadalmi tőke egyaránt fontos építőkövek. Amennyiben a különböző politikai egységek társadalmi tőke szintjét kívánjuk megvizsgálni a demokratikus társadalmakban, kizárólag a horizontális elméleti megfontolást használhatjuk. Ez persze nem zárja ki, hogy egyes társadalmi csoportok vizsgálatakor hasznos lehet támaszkodni a vertikális társadalmi tőke elméletre, ebben a munkában azonban a horizontális megközelítés kap jelentős hangsúlyt.

A Bizalom

Francis Fukuyama (2007) úgy definiálja a bizalmat, mint elvárást, ami szabályszerű közösségben alakul ki, őszinte és együttműködő viselkedést, ami a tagok közös értékein alapszik. Megjegyzi, hogy a társasági élet nem lenne lehetséges olyan közösségi értékek nélkül, mint a bizalom. Freitag (2003) azt mondja, hogy a társadalmi bizalmat a normák és értékek olyan csoportjaként kell tekintenünk, amelyben megvan a mások felé nyitás attitűdje, valamint a bizalomra való hajlandóság, s ezek a társadalmi tőke alapvető komponensei. A bizalom stimulálja a kölcsönösség környezetét és a kollektív cselekvést, ami arra bátorítja az embereket, hogy társadalmi kapcsolatokat teremtsenek, amik szintén kulcsfontosságúak a társadalmi tőke szempontjából. Keating (2001) rámutat arra, hogy a bizalom segít az embereknek úrrá lenni a nem-szimultán kölcsönösség problémáján. Cox (1995 és 1998) szintén kulcsfontosságú pontnak tartja a bizalom megteremtését és megerősítését a társadalmi tőke fejlődésének szempontjából. Cox a bizalom terminusát azoknak a kötelékeknek a kollektív elvárására érti, ami az embereket kötik össze, és személyes tapasztalatokon alapulnak, illetve amelyre a személyes tapasztalatok nagy befolyással bírnak. A bizalom felhalmozása jó dolog, szem előtt tartva, hogy a bizalom másokkal való kapcsolatunktól függ (egyénekkel, intézményekkel vagy a kormánnyal való kapcsolatunktól). Az épp megteremtett bizalom segít megalapozni az új kapcsolatokat, amelyek megerősítik, vagy lerombolják azt. Másképp a pozitív szociális kapcsolatok hiánya a szociális bizalom hiányában tükröződik, ami egyéni cselekvésre sarkallhatja az embereket, vagy arra, hogy elkerüljék a kollektív cselekvésekben való részvételt (Latham 1998).

Hollis (1998) úgy véli, hogy a szociális lények ezt a bizalmat a mindennapi életükben gyakorolják – az otthoni privát szféráikban, a barátaikkal, a családjukkal vagy idegenekkel, vagy a civil közösségben, a nyilvánosabb életterükben. Hollis megállapít három megközelítést, amelyek segíthetnek jobban átlátni a bizalom kérdéskörét. Ezek a megközelítések: 1. a társadalmi kapcsolatokat összetartó "erő" vizsgálata, 2. azon elemek meghatározása, amelyek a társadalmi kapcsolatokat erősítik, vagy gyengítik, végül 3. a közéleti szabályokat a társadalmi intézmények elvárásaihoz igazító képesség vizsgálata.

A bizalom a konszenzusból és a közös egyetértésből származik, ami megkönnyíti annak megértését, hogy valaki feladja a személyes döntéseit a kollektív tett és a közös haszon előtérbe helyezése miatt. Ebben az állapotban bonyolult, ha nem lehetetlen, hogy megállapítsuk, hogy melyik okozza melyiket. Fukuyama (2007) rámutat arra, hogy a kulturális tőke létezése

kulcspont a bizalom fejlődése szempontjából. Azok a társaságok, amelyeknek nagy a kulturális tőkéje, a szolidaritás megtapasztalásával magas szintű bizalmat biztosítanak a maguk számára, ami az erkölcsös magatartás mintáján alapszik, illetve a csoporttagok által követett kölcsönös kötelességekben. Ugyanakkor a kulturális tőke szempontjából gyenge közösségek alacsony szociális kohéziótól szenvednek. Weiss (1996) szintén hangsúlyozza a megosztott kultúra szerepét (közös nyelv, hitrendszer, társadalmi viselkedés, társadalmi gazdasági osztály). Nagyon fontos, hogy figyeljünk az erkölcsi tradíciókra ható dolgokra (mint a kultúra) és azokra az intézményekre, amelyek "egyéni motivációs irányultságuk" felett állnak.

Brehm és Rahn (1997), Cox (1998), valamint Putnam és munkatársai (1993) támogatják az elképzelést a kölcsönösségi kapcsolatról, ami az állampolgári elkötelezettség és az interperszonális bizalom között van. Stone (2001) szintén egyetért abban, hogy a bizalom, ami alatt a társadalmi tőke dimenzióját érti, a társadalmi hálózatokban rejlik, és szorosan összefügg a reciprocitás normáival. Tehát Stone (2001) azt mondja, hogy a hálózatok megváltoztatják típusaikat, és a bizalom, reciprocitás normái szintén kedvünkre variálhatók.

Cox (1995) állítja, hogy minél többet dolgozunk együtt másokkal egy együttműködésre bátorító környezetben, annál inkább növekedni fog a bizalom szintje, és az esetenkénti bizalmi deficitek kevésbé lesznek károsak. Az ilyen, együttműködésre bátorító környezetben történő munkavégzés esetén azt mondhatjuk, hogy a társadalmi tőkét fokozottabban használjuk.

Putnam (2000) is megállapítja, hogy a képzettségi szint és a társadalmi tőke között szignifikáns kapcsolat áll fent. Az ő érvelése szerint azok az egyének, akik magasabb szintű oktatásban részesültek, magasabb szintű bizalmat, toleranciát és magasabb szintű részvételt mutatnak az önkéntes és a formális együttműködésekben. Weiss (1996) is arra a következtetésre jut disszertációjában, hogy a kapcsolatok szerepe az emberi tőke fejlődésében (például az oktatáson keresztül) és a társadalmi tőke fejlődése esetében összekapcsoltságot mutat. Egyrészt az emberi tőke igényli a bátorítást és azt, hogy a forrásokhoz csak közösségen belül lehessen hozzáférni annak érdekében, hogy a gyarapodás sikeres legyen. Másrészt a társadalmi tőke az emberi tőkében bízik, mert a közösségeknek iskolázott individuumokra van szükségük, hogy támogassák és tanítsák másoknak azokat az értékeket (mint a bizalom), normákat, amik lényegesek a társadalmi tőke megteremtése és fejlődése szempontjából. Ebben az összefüggésben a munkanélküliség és az anyagi források hiánya bizalmatlanságot szül. A médiában és a közintézményekben szerzett tapasztalat szintén hatással van az egyéni bizalom szintjére, különösképp abban az esetben, ha egy demokratikus rendszer szociálpolitikai intézményei a civil társadalom és a közösségi élet önkormányzatának bázisai (Brehm–Rahn 1997).

Freitag (2003) úgy gondolja, hogy a társadalmi-gazdasági státusz (ami a jövedelmen és az oktatáson alapszik) erősen összefügg a szociális bizalom szintjével, ezért a társadalmi tőkével is.

A bizalom komponensei alapján is kategorizálható. Cox (1998) megkülönböztet "szociális" bizalmat (közelebb áll az egyénhez és az idegenekkel való kapcsolatához) és "állampolgári" bizalmat (ami jobban függ a normáktól és a formális intézményektől). Cox (1998) a bizalom mindkét típusáról úgy gondolkodik, amint az a társadalmi kapcsolatok, az emberek elégedettsége és a társadalmi rendszer minőségét vizsgáló felmérések általános kiindulópontja. Szerinte a bizalom az emberek elvárásainak összege, és egyben az a jellemző, amelyben az emberek társadalmi kapcsolataik tapasztalatait összegzik. Szerinte a magasabb fokú bizalom elvezet az elkötelezettséghez és odaadáshoz, ezáltal a társadalmi kapcsolatok kialakulásához.

Brehm és Rahn (1997), Stolle és Rochon (1998), valamint Utasi Ágnes (2002b) használják az "általánosított interperszonális bizalom" kifejezést, hogy leírják az ismerős kapcsolatokon túli bizalmat, ami megteremti a bizalmi körön kívüli emberekkel való együttműködés lehetőségét. Az általánosított interperszonális bizalom nagyban függ a társadalmi szabályok felé való elkötelezettségtől és az ezek követéséből fakadó tapasztalatoktól, és nagy befolyása lehet a közös cselekvés kialakítására. Portes és Sensenbrenner (1993) az "érvényesíthető bizalom" terminusát használják, ami az egyéni célok helyett a kollektív célok felé mutató egyéni motivációra vonatkozik.

Az általánosított interperszonális bizalom mérésével kapcsolatban megszokott módszer kérdőíves felmérésekben rákérdezni arra, hogy az emberek mennyire megbízhatóak, segítőkészek illetve érdeklődők a válaszadók véleménye szerint (Brehm–Rahn 1997). A bizalom növekedésével, illetve a közösségi ügyekhez és célokhoz való elkötelezettséggel kapcsolatban sok kutatásban felmerülnek azok a kérdések, hogy milyen gyakran találkoznak és keverednek az emberek és milyen célból. (Cox 1999) A részvétel kapcsolatban van a bizalommal: "minél inkább részesei az állampolgárok a közösségüknek, annál inkább megtanulnak bízni a másikban, és minél inkább bíznak az állampolgárok egymásban, annál inkább lesznek résztvevők" (Brehm–Rahn 1997, 1001–1002). A mai társadalomtudomány bizalommal kapcsolatos elméleteinek nagy része úgy tartja, hogy a bizalom fejlődhet azáltal, hogy lehetőségeket teremtünk a másokkal való pozitív kapcsolat megtapasztalására (ismerősökkel vagy idegenekkel). Éppen ezért lehet az interperszonális és az intézményi bizalom mérése hasznos eszköz ahhoz, hogy feltárjuk az emberek meglátásait és attitűdjeit, például az életszínvonalról, illetve több más, külső társadalmi jelenségről (így a társadalmi tőkéről is, melynek csupán egy dimenziója a bizalom).

A bizalom és a társadalmi tőke szintjére befolyással van a politikai környezet. A politikai rendszerbe, valamint az intézményekbe (és az általuk képviseltekbe) vetett bizalom szintje kapcsolatban van azzal az elgondolással, hogy a kormányzati rendszer problémamegoldó. Putnam és szerzőtársai (1993) rámutatnak arra, hogy a demokratikus társadalom állampolgárai hisznek abban, hogy joguk van megkérni az őket képviselő kormányt, hogy segítse egyéni és közös céljaik elérését. Az emberek elvárják a kormányoktól, hogy fogékonyak legyenek igényeikre, de legfőbbképp, hogy hatékonyan tegyenek az érdekükben, azaz értük. Putman azt állítja, hogy a társadalmi tőke elősegíti a hatékony közpolitika megvalósítását, mely részben a magas társadalmi tőke szint következménye is.

Eva Cox (1995) gondolatai alapján álltjuk, hogy a kormányba vetett bizalom, a közéleti részvétel és a közszolgálat kapcsolatban állnak a kollektív jóléttel és a általánosított társadalmi illetve intézményi bizalommal. A bűnözés, drogfüggőség és munkanélküliség éppúgy hatással lehet az interperszonális bizalmi szintre, ahogy a kormányba vagy más szociális intézményekbe vetett bizalomra is.

Az emberek nagyon érzékenyek az egyenlő demokratikus jogok területén megjelenő egyenlőtlenségekre. A kormánnyal, intézményekkel és/vagy politikai szereplőkkel szemben felmerülő bizalmatlanság és az egyenlőtlenség együtt hatnak a közösségi bizalom és jólét szintjeire, és szintén rombolhatják a társadalmi tőkét (Cox 1995, 1998). Az államnak nincs közvetlen kapcsolata állampolgáraival és azok problémáival. Ez az elválasztás hatással lehet a bürokráciába vetett bizalom szintjére, illetve arra a vélekedésre, hogy a bürokratikus rendszer sikeresen meg tud-e oldani feladatokat illetve képes-e fellazítani társadalmi konfliktusokat. A kormánnyal és a közintézményekkel kapcsolatos bizalomhiány közvetlen kapcsolatban az emberek közéleti

aktivitásának és elkötelezettségének szintjével, illetve avval a hittel, hogy a szóban forgó közintézmények képesek lehetnek-e arra, hogy megoldják a problémáikat (Cox 1998).

Az intézményekbe és a politikai vezetőkbe vetett bizalom mérése (együttes vizsgálata azoknak az eseményeknek, amelyek hatottak az emberek kormányokkal, intézményekkel és közhivatalokkal szembeni bizalmára) nagyon érdekes a társadalmi tőke szempontjából. Stone (2000) ezzel szemben azt mondja, hogy bár az intézményes bizalom indikátorai hasznos információkat nyújtanak az állampolgárok közintézményekbe vetett bizalmával kapcsolatban, ám ezek az információk nem lesznek kizárólagos magyarázó értékűek, és nem feltétlenül segítenek megérteni a társadalmi tőke fogalmát, hacsak nem találunk empirikusan igazolható kapcsolatot az állampolgári vagy intézményes bizalom és az általánosított bizalom között.

Hasonló véleményen van a bizalom tekintetében Bo Rothstein is, azt fejtegetve, hogy bár a skandináv államok polgárainak körében az 1980-as évek óta nagyot esett a politikusokba vetett bizalom, ez nem vonatkozik a szociáldemokrata vívmányként fennálló jóléti rendszerre, valamint a közigazgatás működésére, melyek iránt még a 2000-es években is magas bizalom tapasztalható. A politikusok viselkedése, botrányai nem a mindennapi ember életterének eseményei, ám sokkal inkább ide tartoznak a közigazgatás, az iskoláztatás, a szociális ellátás szférájának működéséről szerzett tapasztalatok. Ha az ember érzi, hogy az általa befizetett összegekből működtetett rendszerek valóban hatékonyak, megmaradhat a beléjük vetett bizalma akkor is, ha a politikusok - vagyis a demokrácia emblematikus reprezentánsai - nyilatkozatai vagy cselekedetei iránt gyakran nemtetszését fejezi ki (Rothstein 2004). Uslaner és Badescu Rothstein írására reagálva ugyanakkor kifejtik, hogy bármilyen csábító is Rothstein optimizmusa, illetve hite abban, hogy az emberek egy demokráciában maguk alakítják ki a szervezeteket és ezen keresztül a közbizalmat - tehát nem a történelmi örökség vagy a „sors" által determinált dolog a bizalom léte vagy elenyésző mivolta - e vélemény mégiscsak a skandináv állapotok, a letisztultabb demokrácia talaján sarjad, így nem adaptálható univerzális módon akárhová. Romániában például, állítja a szerzőpáros empirikus adatok vizsgálata nyomán, a társadalmi tőke kialakulása vagy hanyatlása más mintázatot mutat. 51 országot vizsgálva arra találtak bizonyítékot, hogy a legkevésbé korruptak, vagyis bizalomrombolók a skandináv országok, míg a kelet-európai, az egykori szovjet érdekszférába tartozó országok a korrupcióval nagymértékben fertőzöttek közé tartoznak. A korrupciót - vélik a szerzők - nem a román emberek tartják életben, hanem arra kényszeríti őket a rendszer (a közigazgatásban, az igazságszolgáltatás terepén, az egészségügyben, stb.), hogy fenntartsák. A „fejétől bűzlik a hal"- elvet vallják, és ha elégedetlenek a kormányzattal és a politikusokkal, akkor és a célok törvénytelen eszközökkel való elérésének, mint egyetlen lehetőségnek a létével is elégedetlenek, mellyel ennek ellenére élni kénytelenek. A román lakosok elsősorban nem egymással szemben bizalmatlanok, hanem a közigazgatási és jóléti rendszerrel szemben azok, ezért ha biztosak akarnak lenni az ügyintézés sikerében, automatikusan nyúlnak olyan eszközökhöz, ami a skandináv polgároknak eszébe sem jutna, minthogy egy jól működő állam alacsony korrupciós szintű lakosai. Románia tekintetében tehát a politikum iránti antipátia nem párosul a közigazgatásba, az egészségügybe vagy az igazságszolgáltatásba vetett bizalommal (Uslaner - Badescu 2004).

Az intézményekbe és politikusokba vetett bizalom tekintetében inkább értek egyet Uslaner és Badescu empirikusan is alátámasztott elméletével, amely sokkal inkább elképezi a polgárok által magába a társadalomba vetett bizalom szintjét. Ha a társadalmi élet jól működik, és

az általános bizalom szintje magas, az emberek bízni fognak a társadalmi intézményekben is. Ugyanez az állítás kijelenthető fordítva is: a magas mértékű általánosított bizalom magasabb mértékű bizalmat fog hozni az intézmények és politikusok számára egyaránt. A bizalom megléte kiemelt fontosságú a társadalmi élet minősége és a társadalmi integráció megteremtődése szempontjából (Utasi 2008).

Osztom Stone elképzelését azzal kapcsolatban, hogy az intézményekbe vetett bizalom és az általánosított bizalom esetében meg kell vizsgálni, alkalmasak-e együttesen vagy külön-külön a társadalmi tőke szintjének jelzésére. Cox gondolataival is egyetértek, miszerint a bizalom típusai kapcsolatban vannak a kollektív jólét mértékével és ezáltal a társadalmi tőkével. Véleményem szerint az állampolgárok a társadalmi tőke környezetükben tapasztalható szintjéből, konkrétan például a társadalmi élet minőségéből indulnak ki akkor, amikor eldöntik, hogy megadják-e a bizalmat illetve megkérik-e a bizalmat a többi embertől illetve a társadalmi intézményektől.

Az általánosított bizalom esetében ezt mindenképpen feltételezem, az intézményes bizalom esetében azonban csupán empirikus próbák elvégzése után tartom igazolhatónak. Szerintem a bizalom különböző típusai különböző társadalmi közegekben létezhetnek.

Reciprocitás

A reciprocitás társadalmi jelenségét elméleti rendszerébe először Polányi Károly építette be (1944/2004). A modern, önszabályozó piac születésével függ össze a reciprocitás kialakulása, és része annak a folyamatnak, amikor a piac irányításában a gazdaság szerepe felértékelődik, és a társadalom szabályozó szerepe lecsökken. Polányi szerint a 19. század előtt a társadalom volt a domináns szereplő a piac irányításában, ám ezt a szerepet később átvette tőle a gazdaság.

Stone (2001) írásában a társadalmi tőke kiemelt fontosságú elemeként mutatja be és az alábbi módon jellemzi a reciprocitást: "…egy olyan átváltási folyamat a társadalmi kapcsolatokon belül, ahol a »árucikkek és szolgáltatások« (azaz tágan értelmezve bármilyen átváltási folyamat) az egyik szereplő által visszafizettetnek egy másik szereplőnek, méghozzá annak a szereplőnek, amelyik az eredeti – »árucikkeket és szolgáltatásokat« elfogadta. A kölcsönösségi kapcsolatokat normák irányítják, így azokat az érdekelt feleket is, akik megértik, hogy egyféle társadalmi szerződést részesei lettek." (36)

Stone és Hughes (2002) három részre osztja a reciprocitás társadalmi intézményét: az informális, általánosított és intézményi reciprocitásra. Az informális reciprocitás a családi és baráti kapcsolatok reciprocitása, amely erős kapcsolatokon alapul. Fontos jellemzője az egyén barátainak száma, a család nagysága és a fenntartott kapcsolatok intenzitása. Az általánosított reciprocitás kiterjed a szélesebb társadalomra, azaz minden emberre, akivel az egyén kapcsolatba kerül, és az általánosított bizalommal rokonítható. Az intézményi reciprocitást az intézményekbe vetett bizalom jelenségével köthető össze, és főleg a társadalom nyilvános alrendszereiben tekinthető működőképesnek.

Az egyéni kapcsolatok alapján a hálózatok típusai hatnak a kölcsönösség normáinak attribútumaira (Stone 2001). Putnam és szerzőtársai (1993) rámutatnak, hogy az általánosított kölcsönösség normái hatnak a közösség tagjaira, és a szociális hálózatoknak szerepük van a szociális bizalom megteremtésében, ezért fontos komponensei a társadalmi tőkének. Megállapítják,

hogy az emberek szívesebben köteleződnének el a kollektív tettek mellett, ha biztosítanák őket arról, hogy a közreműködésüknek valamiképp meglesz a jutalma. Selznick (1998) rámutat, hogy az egymásrautaltság és a kölcsönösség a közösség létezésének alapelemei, és mindkettő segít fejleszteni a közös célok, haszon és bizalom érdekében való önkéntes együttműködést. Bellah (1998) amellett érvel, hogy a demokratikus társadalmi körülmények között zajló élet szempontból a reciprocitás, a lojalitás és a közös haszon érdekében való együttműködés normáival rendelkező kapcsolatok az egyéni és a szociális jólét alapelemeinek tekinthetőek.

A közös elvárások és célok azonosítása lényeges a kooperációt és a reciprocitást előidéző érzések kialakításában. A közös elvárások és célok sikeres azonosítása kihat a személyes szintre és a kollektív szintre egyaránt, illetve az ellenőrzés szintjére (a személyes vagy kollektív körülmények felett). Hat továbbá az ezekért a célokért való kollektív társadalmi cselekvési folyamatba vetett bizalomra (Cox 1998).

A reciprocitás mérése a hálózaton belüli kölcsönös csere indikátorait foglalhatja magában, amik nagyban változhatnak a hálózat típusától függően, amiben fejlődtek. Egy másik – a kölcsönösség normáinak leírására irányuló – megközelítés szerint le kell mérnünk a nem-kölcsönös magatartást és pl. az adócsalás vagy a szállítási díj fizetésének elkerülése ellen hozott büntető szankciókat (Stone 2001). Ezek az indikátorok hasznos információkat adhatnak, ha a bizalmi indikátorokkal együtt elemezzük őket a hálózatokban.

Szolidaritás – reciprocitás azonnali viszonzás nélkül

A szolidaritás fogalma magába foglalja az Emile Durkheim (1893/1986) által mechanikus (tradicionális társadalmakra jellemző), illetve organikus (modern társadalomra jellemző) szolidaritásnak nevezett koncepciókat. Utasi Ágnes a társadalmi integráció jelenségét vizsgálja a szolidaritás-elméletek segítségével. A modernitás keretei között a társadalmi integráltságot tekinti ideális állapotnak. A szolidaritást kiemelkedően fontosnak gondolja a társadalmi integráció megteremtődése szempontjából. Olvasatában a társadalmi integráció két módon képződhet. Létrejöhet például értékek hasonlósága alapján, mely esetben a szükséges társadalmi kohéziót az értékhasonlóság teremti meg. Másik lehetséges képződési helye a hatalmi – gazdasági – munkamegosztási viszonyokból származó érdek – ebben az esetben a kohéziót az érdekegyezés szolgáltatja. Álláspontja szerint a társadalmi integráció a gyakorlatban a szolidaritás-akciókon keresztül működik. Kéttípusú motivációt feltételez a szolidaritás mögött, melyek közül az egyik érték, a másik érdek alapú, azonban a konkrét cselekedetek mögötti motivációk általában a kettő keveredéséből tevődnek össze. A modern társadalmakban is fontosnak gondolja a családi kapcsolatok szerepét a társadalmi integráció megteremtésében (Utasi 2002a, 2002b).

Véleményem szerint a szolidaritás elmélet hasonló szerepet tölt be, más fókuszpontokkal, mint a társadalmi tőke elmélet a társadalmi integráció, illetve a társadalmi hálózatok működésének magyarázata szempontjából. A szolidaritás elemeinek tételezett bizalom, társadalmi kapcsolathálózati kötések egyaránt megjelennek a társadalmi tőke elemei között. A szolidaritást ebben a tanulmánykötetben az azonnali viszonzás reménye nélküli reciprocitás kategóriájába sorolom be, követve ezzel Eva Cox (1995) elgondolását a társadalmi tőke elemeivel kapcsolatban.

Tolerancia

A tolerancia egy olyan attitűd, ami több ponton kapcsolódik az általánosított bizalomhoz, a kooperatív magatartáshoz, a reciprocitáshoz és a társadalmi tőkéhez (Cox 1995, 1998; Stolle–Rochon 1998).

A nagyobb mértékű társadalmi tőkével rendelkező társadalmak nyitottak a diverzitásra és a különbségekre. A növekvő bizalmi szint megengedi az egyéneknek és a csoportoknak, hogy fejlesszék a toleranciájukat, mert szükség van a különbségek és az eltérő vélemények elfogadására (Cox 1995, 1998), valamint arra, hogy befogadjunk ismeretlen embereket egy már létező interakciós hálózatba (Stolle–Rochon 1998). Az emberek különböző nézőpontokkal rendelkeznhetek a közügyekről. A véleménykülönbségeket az erős társadalmi tőkével rendelkező társadalmak elfogadják, és az ellenkező véleményen lévő vagy máshogy gondolkodó emberekkel szemben toleranciát mutatnak (Putnam et al. 1993).

Ennek ellentéteként azt mondhatjuk, hogy az emberek félhetnek a többi állampolgár törvényhez vagy közösségi szabályokhoz viszonyuló attitűdjétől és attól, hogy azok magatartása hathat rájuk. Ez a félelemérzet kárt okozhat a közösségi bizalom szintjén, ami tükröződhet a társadalmi részvétel alacsonyabb szintjében is (Cox 1995, 1998). A tolerancia erősítésével ez a negatív hatás leküzdhető.

Társadalmi hálózatok

A társadalmi hálózatok a társadalmi tőke keletkezési és egyúttal felhasználási helyei. A társadalmi hálózatok, amelyeknek az egyén tagja adják a társadalmi tőkéjét, illetve a társadalmi hálózatok maguk is birtokolhatják a tőketípust. A társadalmi hálózatok nélkül nem képződne társadalmi tőke. Stone (2001) szerint a társadalmi kapcsolat hálózatok a társadalmi tőke alapvető szerkezeti elemei, és a bizalom és a kölcsönösség normái jellemzik őket. A szociális hálózatok számos típusa létezik, s ezek méret, kapacitás, helyzet, struktúra és a magukban foglalt kapcsolatok természete szerint változhatnak. A hálózatok jellemzői hatnak az általuk megtermelt társadalmi tőke szintjére és típusaira (Stone–Hughes 2002.).

Stone (2001), valamint Stone és Hughes (2002) a társadalmi hálózatok használatát javasolják a társadalmi tőke mérésére, ahol az adott szociális hálózat normáit és jellemzőit is figyelembe kell venni. Ebben a megközelítésben a társadalmi hálózatok lehetnek informálisak (azok a hálózatok, amelyek családi, baráti és szomszédi kapcsolatokon alapulnak) és formálisak (azok a hálózatok, amelyek nem-csoport és csoportalapú kapcsolatokon, illetve önkéntes társaságokon és intézményeken alapulnak). A társadalmi kapcsolathálózati megközelítést alkalmazza Csizmadia Zoltán (2008) is társadalmi tőkéről szóló átfogó tanulmányában a tőketípus alaposabb bemutatásához. A következő alpontokban a társadalmi hálózatok néhány típusát fogom bemutatni.

Család és barátok

Az első hálózat típus a családi és baráti kapcsolatok hálózata. Coleman (1988) azt mondja, hogy az egyének azért teremtenek társadalmi tőkét, mert azt hiszik, hogy a társadalmi csopor-

tok és hálózatok létrehozásával megkönnyítik a kollektív cselekvést, és ezáltal maximalizálják egyéni potenciáljukat és lehetőségeiket. Ebben a kontextusban Coleman feltárja a társadalmi tőke szerepét, mint forrást a gyerekek családon és közösségen belüli oktatásához és képzéséhez. Vitatja, hogy a családon belül kifejlődött kapcsolatok alakítanák a család társadalmi tőkéjét. A háztartásban a szülők fizikai jelenléte, a gyermek, szülőktől kapott figyelmének mennyisége és minősége, valamint a gyermek és a szülők közti kapcsolat erőssége fogja meghatározni a társadalmi tőke természetét családi szinten.

Stone és Hughes (2002) írja, hogy a társadalmi tőke egyik fontos megjelenési helye a családon belül van. Stone (2001) leírja, hogy a gyerekek közti kapcsolat és a kapcsolatok különböző rendszere csak pótlólagos mérőeszközei lehetnek a családon belüli társadalmi tőkének akkor, amikor a szülők távol vannak a háztartástól. Azaz a család társadalmi tőkéje csak a szülők személyes társadalmi tőkéjével együtt értelmezhető, arra épül.

Weiss (1996) állítja, hogy a családon belül létezhetnek különböző összekapcsoltságok, amelyek a személyek közötti társadalmi távolságot és az elérési utak számát határozzák meg. Ezek az összekapcsoltságok a szerkezettől (egyedül álló szülő vs. mindkét szülő), az erőtől (szoros vs. gyenge kapcsolat) és a családtagok polgári elkötelezettségétől függhetnek. Weiss nézőpontjából a családi kapcsolatok tradicionálisan segítik a bizalom magasabb szintű fejlődését és a társadalmi tőke szélesebb körben való elterjedését.

Azok a kapcsolatok, amelyek a családon belül jöttek létre és fejlődtek ki, meghatározó szerepet játszanak a mások iránti bizalom, a reciprocitás és az átváltás normáinak kialakulásában és ezért a társadalmi tőke növelésében is (Utasi 2002b, 2008).

A családon belül alakulnak ki az első ún. "erős kötések" (Granovetter 1973), amelyek az egyén közvetlen kapcsolataival kötődnek, így a családtagokkal és barátokkal. Az ilyen erős kötéseken alapuló kapcsolatok fenntartása sok energiát emészt fel. Az ilyen típusú kapcsolatok fontosak és hasznosak, ám fenntartásuk költséges, míg a felszínesebb kapcsolatok gyenge kötései nem igényelnek nagy energia-befektetést a fenntartásukhoz, és szintén hasznosak lehetnek tulajdonosaik számára. Ezzel azonban nem szeretnék érvelni a család, mint kapcsolati színtér és társadalmi intézmény ellen. Csupán fel szeretném hívni a figyelmet arra, hogy a társadalmi tőke szintje akkor tekinthető jobbnak, ha egyaránt alapul erős és gyenge kapcsolatokat implikáló kapcsolathálózati tagságokon.

Önkéntes szervezetek

Az önkéntes szervezetek társadalomtudományi elméletének egyik megalapozója Max Weber (1910/1987). Az önkéntes szervezet Weber elgondolása szerint olyan szervezet, amely az önkéntes módon csatlakozott tagjai felett fennhatósággal rendelkezik, és általában egy szűk csoport irányítja. Minden esetben rendelkezik racionálisan meghatározott szabályokkal, racionális módon épül fel. Működésének célja lehet a kollektív cselekvés elősegítése, egyaránt működhet célracionális és értékracionális módokon. Ezeken az alapokon tehát fontos színtere a társadalmi tőke képződésének.

Az önkéntes szervezetekben való részvétel igen komoly szerepet játszik a társadalmi kapcsolatok alakulásában. Putnam (2000) elméletének formálódásában az önkéntes szervezetek tagságában történő amerikai visszaesés komoly szerepet játszott. A közösségi élet visszaesésének illusztrálására az önkéntes szervezeti szféra statisztikáit is felhasználta a szerző.

Egy másik észak-amerikai szerző, Robert Bellah (1998) szerint az önkéntes szervezeti részvétel nem jog, hanem kötelesség a társadalom pozitív irányba történő fejlesztése érdekében. Az önkéntesség véleménye szerint része az amerikai életformának, és hozzájárul a társadalom egészségességéhez. Szerinte az önkéntes szervezeti részvételben komoly meghatározó a szocializáció, és kiemelkedő a vallás szerepe.

Eastis (1998) azt mondja, hogy az önkéntes szervezetek változatosak, ezért különböző jellemvonásokkal (úgymint a tagok háttere, célok, képességek stb.) és különböző struktúrákkal bírnak, melyek mindegyike kihat szociális interakciójukra és a társadalmi tőketermelésükre.

Magyarországon az önkéntes szervezetekről elmondható, hogy a magánszemélyek által alapított egyesületek és alapítványok jelentős szerepet játszanak a társadalom életében. A rendszerváltás után a szervezetek számának növekedése nagymértékű volt, napjainkra azonban beállt évi 3–4 százalékos szintre. Az önkéntesség fogalma a magyar civil társadalom esetében is a társadalmi tőke elmélettel hozható kapcsolatba (Bartal 2005). Tanulságként vonható le, hogy bármilyen önkéntes társuláshoz való tartozás alapeleme a társadalmi tőke fejlődésének.

Közösség és társadalmi tőke

Onyx és Bullen (2000) rámutatnak arra, hogy a társadalmi tőke létrejöttéhez és növekedéséhez a közösség tagjainak részvételét igényli. Hangsúlyozzák, hogy a közösségi elméletek hatással vannak a társadalmi tőke fogalmi fejlődésére:

"A bizalom, a hálózatok, a normák és a reciprocitás együttes hatása erős közösséget teremt, ami együttesen, közvagyonként birtokolja a forrásokat. … A közvagyon a közösségbe ruházott forrásként értelmezendő, amit senki nem birtokol, de mindenki használ." (Onyx–Bullen 2000. 25)

Weiss (1996) hangsúlyozza a közösség – ez alatt a családi, szomszédi, baráti kapcsolatot érti –, valamint közös értékeinek hatását a tagjai közötti szociális kölcsönhatásra és ezért a társadalmi tőke megteremtésére. Úgy véli, hogy a társadalmi tőke szintjei nagymértékben változnak közösségről közösségre, az "összekapcsoltság" vagy a tagok szociális interakcióinak mennyisége és minősége alapján.

Bellah (1998) támogatja a társadalmak olyan értelmezését, ami nem egyedül az individuumok, de a közösségek alapján írja le a társadalmat, követve a "demokratikus közösségiség" elméletét. Ez az elmélet azt mondja ki, hogy az egyének a közösségtől függenek, aminek az ereje a közös értékekből és célokból ered, valamint a közjó kutatásának kihívásából. Elmélete ugyanakkor markánsan épít az amerikai individualizmusra, amelyik az Egyesült Államok társadalmi tőkéjének egyik meghatározó eleme.

A társadalmi tőke mérése

A társadalmi tőke többdimenziós fogalom, amit széles körben használnak társadalmi, gazdasági és antropológiai kutatások alkalmával, csakúgy, mint a közérdek formálásakor és végrehajtásakor. A fogalom definiálásakor különböző diszciplínák kerülhetnek elő, és ezért külön-

böző komponensek alkotják a mértékek és szintek vizsgálatának sorát. Stone (2001) amellett érvel, hogy a társadalmi tőke lényegében olyan fogalom, ami, bár széles körben használt, részben többértelmű és zavaró, mert nem tisztázott, hogy mi is az és hogyan is mérjük. Portela Maseda és Neira Gómez (2003) szintén azt mondják, hogy a társadalmi tőke többdimenziós fogalma megnehezíti, hogy egyetemes és állandó indikátort állapítsunk meg.

Stone (2001) három kritériumot javasol a társadalmi tőke indikátorainak kijelöléséhez:

"…először is fel kell ismernünk, hogy a társadalmi tőke többdimenziós fogalom, ami a társadalmi hálózatokkal, a bizalom normáival és a reciprocitás normáival jellemezhető; másodszor meg kell értenünk, hogy a társadalmi tőke valójában a tettek forrása; és harmadszor tapasztalatok alapján különbséget kell tenni a társadalmi tőke és az eredményei között." (55)

Grootaert (1998) szintén javasol néhány kritériumot a társadalmi tőke indikátorainak kijelöléséhez és alkalmazásához. Először is ezeknek ugyanabból a fogalmi és operációs szerkezetből kell származniuk. Másodszor a társadalmi tőke indikátorait világosan kell definiálni. Harmadrészt az indikátoroknak mérhetőknek kell lenniük az olyan társadalmi jelenségekben, mint a háztartási, közösségi és nemzeti szintek. Végül objektívnek kell lenniük. Grootaert (1998) rámutat arra, hogy alapvetően két ösvényt lehet követni a társadalmi tőke indikátorainak és eredményeinek kiválasztásánál. Az első út a különböző társadalmi kapcsolatok jellemzőitől és tényezőitől indul, és magában foglalja azok hatását és hatékonyságát. Ebben a perspektívában a helyi társulások és hálózatok típusa és mérete (tagság), a hálózat/társulás belső homogenitása, a bizalom (interperszonális és intézményi) és a normákhoz való hűség lehetnek a társadalmi tőke indikátorai. A második út magában foglalja azokat az eredményeket és hatásokat, amelyeket a társadalmi tőke kifejthet a különböző dimenziókra (pl. gazdasági növekedés). Az olyan indikátorok, mint a politikai stabilitás, a polgári szabadság, a politikai korrupció és a kormány szakszerűtlenségének szintjei, a szavazók sokasága, a diszkrimináció és a szociális széthullás a társadalmi tőke számos dimenzióra való hatására engednek következtetni.

Amikor a társadalmi tőkét mérjük, emlékeznünk kell arra, hogy a társadalmi tőke felhalmozott mértékei csak az adott populáció által képviselt összefüggésekre érvényesek, máshol ezek az indikátorok nem megbízhatóak. Ezért a társadalomkutatóknak nem szabad a társadalmi tőke felhalmozott mértékeit a társadalmi források egyetemes mértékének tekinteni (Edwards–Foley 1998).

Számos szerző úgy tekinti az interperszonális bizalmat, a szociális hálózatokat és a kollektív cselekvéseket, mint a társadalmi tőke kulcskomponenseit. Jelen tanulmányban ezt a megközelítést adaptáltam, mivel az elméleti és empirikus bizonyítékok alapján a kapcsolat a fenti dimenziók, a társadalmi tőke és a társadalmi integráció foka között közvetlennek és egyértelműnek tűnik. A társadalmi tőke operacionalizálása azonban nem egyszerű feladat, és mivel maga az elmélet már lassan metaelméleti szintre emelkedett, ezért csupán egyes dimenzióinak az operacionalizálása lehetséges. A fentebb idézett szerzők véleményét kutatási eredményeim alapján osztva a társadalmi tőkét csupán indikátorok szintjén lehet mérésre vagy másodelemzésre operacionalizálni, az elmélet teljességével kapcsolatban minden ilyen kísérlet hiábavalónak tetszik.

A társadalmi tőkét veszélyeztető tényezők

A társadalmi tőke, a többi tőketípushoz hasonlóan felhalmozható, és el is veszthető. Ezt a tőketípust azonban, amennyiben a szintje csökken, sokkal nehezebben lehet újra növelni. Azt mondhatjuk, hogy a társadalmi tőke olyan vagyon, amit könnyű lecsökkenteni és nehéz újjáépíteni (Grooaert– Van Bastelaer 2002). Egyik hétköznapi példaként hozható Putnam (1995) meglátása az amerikai társadalomból. Kutatásai bebizonyították, hogy a gyakori tévénézés fenyegetően hat az állampolgári elkötelezettség és a társadalmi bizalom megteremtésére és fejlesztésére, ezért a társadalmi tőkére is. Amíg az emberek tévét néznek, nem vesznek részt az otthonukon kívüli társadalmi tevékenységekben. Másként mondva a tévénézés kedvezőtlen lehet az önkéntes társaságokban való részvételre, így gátolhatja a szélesebb közösségben a társadalmi tőke megteremtését. Putnam és Goss (2004) szintén azt mondják, hogy a technikai fejlődés – telefon, e-mail stb. – kettős hatással van a társadalmi tőkére: egyrészt segítheti az emberek közötti kapcsolatok számának növekedését, másrészt az ellenkezőjét is kiválthatják.

Cox (1995) azt állítja, hogy az izoláció, a társadalmi kölcsönhatás hiánya és/vagy a bizalmi kapcsolatok fejlődésének nehézsége, valamint a szociális érintkezések idejének és terének a hiánya fenyegetően hatnak a társadalmi tőke kialakulására és fejlődésére. Nézőpontja szerint a családi és az intim szociális kapcsolatok önmagukban nem forrásai a társadalmi tőkének. Ellenben behatárolhatják az önkéntes és szabad kapcsolatokat másokkal (a közeli és privát szférájukon kívüliekkel), ezáltal pedig behatárolhatják az egyének szociális képességeinek fejlődését, így kockáztatják a társadalmi tőke szélesebb közösségben való megteremtését.

Cox elméletében sajátos vonás a munkáról írt véleménye. Elgondolása szerint senkinek nem volna szabad napi nyolc óránál többet dolgoznia, hiszen ennél több időben valóban produktív munkát végezni szinte elképzelhetetlen, és azok az emberek, akik mégis többet dolgoznak, mások elől veszik el a munkalehetőséget. A társadalmi tőkéhez köthető érvelése ugyanezzel a jelenséggel kapcsolatban azonban meggyőzőbb, mivel azt írja, hogy akik napi nyolc óránál többet fordítanak munkavégzésre, valójában saját társadalmi tőkéjüket rombolják le, és egyúttal kárt tesznek társadalmi kapcsolathálózatukban is. A túlmunka egyúttal stresszhez és egészségügyi problémákhoz is vezethet, amelyek szintén negatív következményekkel járnak (Cox 1995, 1998).

Cox véleménye a túlmunkával kapcsolatban egybevág a Robert D. Putnam által vezetett "Better Together" ("Jobb Együtt") kampány egyik szlogenjével, amely arra hívta fel az amerikaiak figyelmét, hogy napi tíz perc ingázás milyen súlyos veszélyekkel járhat társadalmi tőkéjükre, életükre, és ezáltal kihathat akár az egészségükre is.

A mobilitás különböző típusai is veszélyt jelenthetnek a társadalmi tőkére, különösen a falusiból a városi környezetbe költözés, mely csökkentheti a falusi helyi közösségek számát, veszélybe sodorva azok létét. A városi környezet pedig nem biztosítja a szükséges feltételeket ezen közösségek újjáteremtésére (Grootaert 1998).

Hollis (1998) magát a bizalmat látja egy a hosszú távon potenciálisan fenyegetést jelentő intézményként a társadalmi tőkére. Rámutat arra a pozitív jelenségre, miszerint a bizalom magasabb szintjei a társadalomi tőkét, így a társadalmi integráció előrehaladását és fejlődését szintén magasabb szintre juttatják. Szerinte a haladás a felelős azért, hogy az emberek racionálisabbak, következetesebbek lettek, és a kapcsolataik sokkal művibb módon alakulnak ki és

kerülnek ápolásra. A kapcsolatok művibb módon alakulását tekinti negatív, potenciálisan a bizalmat és ezáltal a társadalmi tőkét fenyegető fejleményként. A kapcsolatok művibb módon alakulása hosszú távon azt eredményezheti, hogy az emberek kevésbé fognak bízni egymásban, és talán kevésbé fognak megbízhatónak tűnni.

Mivel a mai kor emberei sokkal gyorsabban és könnyebben léphetnek kapcsolatba egymással, ezért a kapcsolatok értéke bizonyos szempontból devalválódott. Az ismeretségek típusai és mélysége fogja meghatározni a kapcsolatok minőségét. Amennyiben egy kapcsolat hosszú történetre nyúlik vissza, és valamilyen társadalmi szempontból elfogadott módon jött létre, értéke nagy lesz, és nem is lesz egy lapon említhető például azokkal a kapcsolatokkal, amelyek egy névjegykártya csere által jöttek létre. Mindkét kapcsolat hasznos azonban a társadalmi tőke szempontjából, de a második, nem organikus módon keletkezett kapcsolat egyben veszélyezteti is azt, mivel nagyobb mértékben benne van a meg nem adott bizalom veszélye.

A társadalmi tőke negatív aspektusai

Ahogy arra már rámutattunk, a társadalmi tőke nem egy, hanem többdimenziós jelenség. Ezek közül néhány dimenzió vitathatatlanul növelheti a társadalmi egyenlőtlenségeket. Portes (1998, 2) úgy fogalmaz: "…[a társadalmi tőke] fogalma a társas hajlam pozitív következményeire fókuszál, miközben félreteszi a kevésbé vonzó velejárókat". Amíg a kollektíván belüli normák és hálózatok erősíthetik a hasznot hozó tevékenységeket, addig korlátozzák is azokat, ezért káros hatásaik lehetnek (Coleman 1988; Grootaert 1998; Portes 1998). A bizalmatlanság és az előítéletek következményeként a diszkrimináció és a szegregáció a merev és szigorú szociális kötelékekből eredeztethetők, amelyek akadályozzák az integrációt, különösképp a vertikálisan strukturált közösségi hálózatokban. A normák és a szociális kapcsolatok (amelyek kooperációra jogosítják fel a tagokat, hogy hasznot hozzanak, illetve profitáljanak a tetteikkel) ugyanazok, amelyek kizárják a kívülállókat ebből a haszonból (Portes 1998; Portes–Landolt 1996), erőltetik a potenciális produktív interakciókat, ezáltal komoly konfliktusukat okoznak (Grootaert–Van Bastealer 2002). Például a szervezett bűnözés és az utcai bandák esetében az erőszak és a bűnözői magatartás normaként és értékként jelenik meg, és a bűnszervezetek tagjai, akik egymáshoz nagyon lojálisak, még jutalmazzák is ezen normák és értékek megtartását. Ez a fajta társadalmi tőke a társadalmi integráció szempontjából egyáltalán nem hasznos. A tőkének ez egy az össztársadalmi normáktól és értékektől eltérő normákra és értékekre épülő, negatív formája (Weiss 1996).

Néhány esetben a közösségre jellemző apátia lehet a normája egy szűk csoportnak vagy hálózatnak. Ez az apátia hozzájárulhat ahhoz, hogy csökkenjen a szolidaritás mértéke a közösség tagjai között, a viszonyokból pedig eltűnjön a reciprocitás és a tolerancia. Ekkor a társadalmi tőke egy dimenziója meggátolhatja egy vagy több másik dimenzió kialakulását (Weiss 1996). Ilyen jellegű hatásai lehetnek bizonyos közösségeknek vagy csoportoknak, amelyek a "normális" társadalmi rendet tekintik elvetendőnek, és attól próbálnak eltérően viselkedni. Példaként lehet felhozni a vallási közösségek közül a szociológiai értelemben vett szekták (Török 2004) esetét, amik sok esetben szélsőséges vallási tanításokat, normákat és értékeket terjesztenek tagjaik körében. Előfordultak például olyan szekták, melyek tagjaikat kizsákmányolták, öngyilkosságra,

vagy a fennálló társadalmi rend elleni támadásokra késztették. A szociológiai szempontból szektának kategorizálható közösségekben is létezik persze társadalmi tőke, ám annak keletkezése a társadalmi hálózat speciális normáitól, értékeitől és szabályaitól függ. A példa illusztrálni kívánta a társadalmi tőke egyik lehetséges árnyoldalát. Elmondható, hogy egy csoport vagy közösség antiszociális viselkedésre felhívó normáival szemben a társadalmi kötelékek közvetítő közeget biztosítanak a társadalmi kontrollnak (Portes 1998). Az is előfordulhat, hogy korlátozhatják az egyéni szabadságot addig a pontig, amíg egyenlőtlenséget teremtenek az egyéni szabadság és a kollektív tett között (Putnam et al. 1993).

Példaként hozható fel még a negatív aspektusokra, hogy a társadalmi tőke-nyereség, amit az etnikai alapon szerveződő csoportok jelentenek egymásnak, könnyen átfordulhat negatívumba is. Amikor például egy városba érkező kisvállalkozót felkarol annak etnikai csoportja, s e csoportból kerülnek ki vevői, kuncsaftjai, az a vállalkozói karrier kezdetén nagy segítség, ha azonban huzamosabb idő után sem tudja bővíteni a vállalkozó a vevőkörét, úgy az üzlet bővítésére talán éppen az őt körülvevő etnikai csoport miatt nem lehet képes. Ez az eset is arra figyelmeztet, hogy az erős kötések túlsúlya a gyenge kötések hiányával párosulva nagymértékben alááshatja az egyén boldogulási esélyeit (Green-Haines 2016). Más esetekben a társadalmi tőke létrehoz ugyan prosperáló kapcsolatokat és csoportkohéziót, de nem feltétlenül vezet a "tőkeképzők" olyan magatartásához, amit társadalmilag kívánatosnak lehetne nevezni. A legkülönbözőbb helyzetekben kialakulhatnak ilyen negatívumok. A bennfentesek és a kívülállók eltérő kezelése óhatatlanul megjelenő tényező, ami ráadásul kitűnően mérhető is tudományos módszerekkel. Diákegyesületek tagjainál figyelték meg például, hogy a vetélytárs egyesületek, illetve azok tagjai kevésbé tehetségesnek, sokszínűnek tűnnek fel számukra. De amíg a diákegyesületek tagjai a diplomaosztó után szétszéldnek, addig a társadalmi tőke negatívumainak más aspektusai generációkon át fennmaradhatnak: elég csak az Amerikai Egyesült Államok déli részén a XIX. század végétől az 1960-as évek közepéig fennálló "Jim Crow laws"-ra, vagyis a feketék és a fehérek magatartását meghatározó szegregációs mintákra utalni. A két rassz "elkülönítetten egyenlő" tagjainak életvitelét vezérlő normák a társadalmi tőke negatív lenyomatát viselik magukon (Durlauf 1999).

Következtetések

Nincs olyan konszenzusos módon kialakult egységes jelentéstartam és egységes definíció, mely általánosan használható lenne a társadalmi tőke tudományos vizsgálata során. Az elmélet jelentős teoretikusai között sincs konszenzus azzal kapcsolatban, hogy pontosan hogyan is definiálható a társadalmi tőke, és pontosan melyek a részei. Pierre Bourdieu a társadalmi tőkét főként kapcsolati tőkeként kezelte vizsgálódásaiban, melyet a csoport birtokol, ám bizonyos esetekben átengedi azt az egyén számára. James S. Coleman a társadalmi tőkét főként kollektív erőforrásként értelmezte, amelyet nem egyének birtokolnak, hanem hálózatok. Robert D. Putnam a társadalmi tőke egyéni és kollektív aspektusait is integrálta elméletébe, ám vizsgálódásaiban elsősorban a formális hálózatok világára helyezte a hangsúlyt. Eva Cox elméletében szintén helyet kap az egyéni és kollektív megközelítés; Putnam elméletéhez viszonyítva pedig elmondható, hogy Cox nagy hangsúlyt fektetett az informális hálózatok kapcsolódásainak vizs-

gálatára (Bourdieu 1979 és 1980; Coleman 1988; 1990; Putnam 1993; Cox 1995; Putnam 1995; 2000).

Az elmélet alapos körbejárásához természetesen meg kellett említenünk a társadalmi tőke negatív tulajdonságait is, illetve az elmélet gyűjtő jellege miatti hátrányokat, melyek az azt alkalmazó kutatókat sújtják. A társadalmi tőkéből elméletben mindenki részesülhet, de azok a személyek, aki nem vesznek részt a társas – társadalmi életben, természetesen el vannak zárva attól. Azok, aki nem rendelkeznek képességekkel, kompetenciákkal és lehetőségekkel ahhoz, hogy bizalomra méltónak mutatkozzanak, nem is nyerhetik el más emberek, illetve szerveződések bizalmát. Saját kutatásaim is alátámasztják azt a szemlézett tudományos szakirodalmakból is kiolvasható véleményt, miszerint akik képtelenek megbízni másokban, a közintézményekben vagy a gazdasági szervezetekben, magukat rekeszthetik ki a kölcsönös előnyökből.

Fontos megjegyezni, hogy a tőketípussal kapcsolatos pozitív állítások és az azonosított dimenziók természetesen kizárólag demokratikus berendezkedésű politikai rendszerekben állják meg a helyüket, illetve felelnek meg a leírtaknak. Alátámasztja ezt Eva Cox (1995, 1998, 2007) ausztrál kutató elmélete, amely szerint demokratikus környezetben a társadalmi tőke magas szintje bizalmat, kooperációt és általános szolidaritást növelő tényezőként működik, ám nem demokratikus politikai rendszerekben a versengést erősíti, és kizárhat embereket az alapvető társadalmi folyamatokból, mivel nem teremt kohéziót. Nem demokratikus közegben nem termelődik bizalom és polgári normarendszer sem.

Bibliográfia

Almond, G. – Verba, S. (1963). The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations: Princeton University Press.

Bartal, Anna Mária (2005). Nonprofit elméletek, modellek, trendek. Budapest, Századvég Kiadó

Bellah, R. (1998). Community Properly Understood: A Defense of ‚Democratic Communitarism'. In A. Etzioni (szerk.), The Essential Communitarian Reader (pp. 15-19). Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers.

Bourdieu, P. (1977). Outline of a Theory of Practice: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. – Passeron, J.-C. (1977) Reproduction in education, society, culture. London, Sage Publications.

Bourdieu, P. (1979). La distinction. Paris: Les editions de minuit.

Bourdieu, P. (1980). Le Capital Social. Notes Provisoires. *Actes de la recherche en sciences sociales.* vol 31. janvier 1980. 2-3.

Bourdieu, P. (2001). The Forms of Capital. The Sociology of Economic Life, 96–111.

Brehm, J. – Rahn, W. (1997). "Individual level evidence for the causes and consequences of social capital." American journal of political science 41: 888–1023.

Camagni, R. (2009). Territorial capital and regional development. In: (Capello, R. – Nijkamp, P. szerk.) Handbook or regional growth and development theories. Northampton, MA. Edward Elgar Publishing. 118-132.

Cartwright, A. – Kovács, K. – Sik, E. et al (2006) Social capital, regional development, and Europeanisation in Hungary – a literature review. Paper presented at the first SOCCOH Conference. Letöltés ideje: 2010. január 5. Forrás: http://www.lse.ac.uk/collections/ESOCLab/pdf/Social%20capital%20and%20Regional%20Development%20in%20Hungary.pdf

Casanova, J. (1995) Vallás és Közösség Kelet és Nyugat-Európában. 2000 Folyóirat 4. sz. 6-11.

Coleman, J. (1973). Loss of Power. American Sociological Review, 38(1), 1–17.

Coleman, J. S. (1988). "Social Capital in the Creation of Human Capital." The American Journal of Sociology 94: 95–120.

Coleman, J. S. (1990). Foundations of Social Theory. Cambridge, MA.: Belknap Press of Harvard University Press.

Cox, E. (1995). A Truly Civil Society. Sydney, ABC Books.

Cox, E. (1998). Measuring Social Capital As Part of Progress and Well-Being. Measuring Progress. Is Life Getting Better? R. Eckersley. Collingwood, Victoria, CSIRO Publishing 157–167.

Csizmadia, Z. (2008) Kapcsolathálózatok és Társadalmi Tőkék. In: Némedi, D. (szerk.) Modern Szociológiai Paradigmák. Budapet, Napvilág Kiadó. pp. 265-320.

Dill, Alexander (2015) What is Social Capital 2015 – a review. Basel Institute of Commons and Economics. Letöltés ideje: 2017. január 31. Forrás: http://commons.ch/wp-content/uploads/What_is_Social_Capital_2015.pdf

Durkheim, E. (1986). A társadalmi tények magyarázatához. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Durlauf, S. N. (1999): The case "against" social capital. Focus, 20/3, 1-5.

Eastis, C. M. (1998). "Organizational Diversity and the Production of Social Capital: One of These Groups Is Not Like the Other." American Behavioral Scientist 42(1): 66–77.

Edwards, B. és Foley, M. W. (1998). Civil Society and Social Capital Beyond Putnam. American Behavioral Scientist, 42(1), 124–139.

Esser, Hartmut (2008) The two meanings of social capital. In: Castiglione, D. – Van Derh, J. W. (2008) The Handbook of social capital. Oxford, Oxford University Press. pp.22–49.

Field, J. (2003). Social Capital. London and New York, Routledge.

Freitag, M. (2003). Beyond Tocqueville: The origins of social capital in Switzerland. European sociological review, 217-232.

Fuchs, E., L. Minnite, et al. (1998). Political Capital and Political Participation. New York, Columbia University. School of International and Public Affairs.

Fukuyama, F. (2007). Bizalom. Budapest, Európa.

Fukuyama, F. (2000): Social Capital and Civil Society. IMF Working Paper, WP/00/74.

Füzér, K. – Gerő, M. – Sík, E. – Zongor, G (2005) A társadalmi tőke növelésének lehetőségei fejlesztéspolitikai eszközökkel. Fejlesztéspolitika társadalmi hatásai 4. Budapest, TÁRK. Letöltés ideje: 2010.01.06. Forrás: http://www.tarki.hu/adatbank-h/kutjel/pdf/a768.pdf

Granovetter, M. S. (1973). "The Strength of Weak Ties." American Journal of Sociology 78(6): 1360.

Green, G., P. - Haines, A. (2016): Asset Building & Community Development. SAGE Publications, Inc.

Gregory, R. (1999). "Social Capital Theory and Administrative Reform: Maintaining Ethical Probity in Public Service." Public Administration Review 59(1): 63–64.

Grootaert, C. (1998). Social Capital: The Missing Link? Unpublished Working Paper The World Bank.

Grootaert, C. – T. Van Bastelaer (2002). The Role of Social Capital in Development: An Empirical Assessment, Cambridge University Press.

Hanifan, L. (1916). The rural school community centre. Annals of the American Academy of Political and Social Science, 67, 130–138.

Hollis, M. (1998). Trust Within Reason, Cambridge University Press.

Jacobs, J. (1961). The Death and Life of Great American Cities. New York, Random.

Keating, M. (2001). Rethinking the region: culture, institutions and economic development in Catalonia and Galicia. European urban and regional studies, 8(3), 217-234.

Kopp, Mária (2008. szerk.), Magyar lelkiállapot 2008. Semmelweis Kiadó, Budapest.

Latham, M. (1998). Civilising global capital: New thinking for Australian Labor. Allen & Unwin.

Lin, N. (2001) Social Capital: A Theory of Social Structure & Action. Cambridge, Cambridge University Press.

Maseda, M. – Gómez, I. (2003). Capital social: las relaciones sociales afectan al desarrollo. documento incluido dentro de la Biblioteca Digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo.

Onyx, J. – Bullen, P. (2000). Measuring social capital in five communities. The Journal of Applied Behavioral Science, 36, 23–42.

Orbán, A. – Szántó, Z. (2005). Társadalmi tőke. Erdélyi Társadalom, 3(2), 55–70.

Polányi, K. (2004) A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei. Budapest, Napvilág Kiadó.

Portes, A. – Sensenbrenner, J. (1993) Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinant of Economic action. The American Journal of sociology, 98 (6), pp. 1320-1350.

Portes, A. – Landolt, P. (1996). The downside of social capital. The American Prospect, 26: pp. 18-21.

Portes, A. (1998). Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology. Annual Review of Sociology, 24, 1–24.

Portes, A. (2000). The Two Meanings of Social Capital. Sociological Forum, 15(1), 1–12.

Putnam, R. D. – Leonardi, R. – Nonetti, R. Y. (1993). Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. Princeton, NJ.: Princeton University Press.

Putnam, R. D. (1995). "Bowling Alone: America's Declining Social Capital." Journal of Democracy 6(1): 65–78.

Putnam (2000) Bowling alone: the collapse and revival of American community. New York, Simon and Shuchter.

Putnam, R. D. – K. A. Goss (2004). Introduction. Democracies in Flux: The Evolution of Social Capital in Contemporary Society. R. D. Putnam, Oxford University Press: 3–21.

Putnam, R. D. – L. M. Feldstein (2004). Better Together. New York, Simon and Schuster Paperbacks.

Rico, A. – Fraile, M. – Gonzalez, P. (1998). Regional decentralisation of health policy in Spain: Social capital does not tell the whole story. West European Politics, 21(4), 180–199.

Rothstein, B. (2004): Social Trust and Honesty in Government: A Causal Mechanisms Approach. In.: Creating Social Trust in Post-Socialist Transition. Political evolution and institutional change Palgrave Macmillan, 13-30.

Selznick, P. (1998). Social Justice: A Communitarian Perspective. In: A. Etzioni (szerk.), The Essential Communitarian Reader (pp. 61-71). Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers.

Stolle, D. – T. R. Rochon (1998). "Are All Associations Alike?: Member Diversity, Associational Type, and the Creation of Social Capital." American Behavioral Scientist 42(1): 47–65.

Stone, W. (2000). Social capital, social cohesion and social security. Conference Paper presented at ISSA year 2000 Conference, Helsinki, Finland.

Stone, W. (2001). Measuring social capital: Towards a theoretically informed measurement framework for researching social capital in family and community life. Australian Institute of Family Studies. Research paper no. 24.

Stone, W. – Hughes, J. (2002). Social Capital: Empirical Meaning and Measurement Validity: Australian Institute of Family Studies. Research paper no. 27.

Török, P. (2004) Magyarországi Vallási Kalauz 2004. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Uslaner, E. M. - Badescu, G. (2004): Honesty,Trust, and Legal Norms in the Transition to Democracy: Why Bo Rothstein is Better Able to Explain Sweden than Romania. In.: Creating Social Trust in Post-Socialist Transition. Political evolution and institutional change Palgrave Macmillan, 31-51.

Utasi, Ágnes (2002a). Társadalmi integráció és családi szolidaritás. In: Educatio, 2002 ősz. pp. 384–403.

Utasi, Ágnes (2002b). A bizalom hálója. Mikrotársadalmi kapcsolatok és a szolidaritás. Budapest, Új Mandátum.

Utasi, Ágnes (2008). Éltető kapcsolatok: a kapcsolatok hatása a szubjektív életminőségre. Budapest, Új Mandátum.

Wallis, A. – Crocker, J. – Schechter, B. (1998). Social capital and community building: Part one. National Civic Review, 87, 253–271.

Weber. M. (1987). Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai I. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Weiss, D. A. (1996). Towards a theory on the formation of social capital. University of Minnesota. Doktori disszertáció, Minnesota.

A TÁRSADALMI TŐKE ÉS A VALLÁS[3]

3 A tanulmány eredeti változata megjelent: Nagy Gábor Dániel (2016) *Társadalmi tőke és területi kötődés Magyarországon.* Belvedere Meridionale, Szeged. Átdolgozott változat.

A vallás és társadalmi tőke kérdésének tudományos vizsgálatát Robert D. Putnam indította útjára "Bowling Alone" (2000) című művében, melyben azt az amerikai közösségi kapcsolatok és társadalmi tőke legfontosabb repozirótriumának nevezte. Putnam látásmódja szerint a vallási közösségek a kisközösségi élet azon színterei, amely meghatározó a mindennapi élet szempontjából. Az amerikai közsségek jó része vallásos alapokon szerveződik meg, ám aktivitásuk kiterjed az élet más dimenzióira is. 2012-es "American Grace" című munkájában Putnam és Campbell esettanulmányokon és empirikus adatokon keresztül mutatta be a vallás és vallásosság szerepét az amerikai társadalomban. Jelen tanulmányban az amerikai elméleti alapokra építve az európai helyzetre kívánok fókuszálni.

Elgondolásom szerint sok országban, például az ortodox kelet és dél-európai országokban, illetve például a Katolikus Lengyelországban, Horvátországban és Írországban a vallás a társadalmi tőke egyik legfontosabb, meghatározó dimenziója Európában is.

Magyarországon azonban a legfrissebb kutatások szerint is hanyatlóban van az intézményes vallásosság. A vallásosság főbb indikátorai, így a templomba járás mértéke és az imádkozás gyakorisága is csökkennek vagy stagnálnak. Jelenleg a hetente legalább egyszer templomba járók aránya 9 százalék körül van hazánkban (Tomka – Zulehner 2008). Ezért önálló, jelentős társadalmi tőke dimenzióként értelmezni a vallást Magyarországon jelen pillanatban – az intézményes vallásosság szempontjából nem indokolt. A dimenzió részletes bemutatása azonban – főként globális jelentősége, sok esetben elsődlegessége miatt – igen.

A kortárs társadalomtudomány által alkalmazott társadalmi tőke elméletnek komoly dimenziója a vallási élet szférája. A társadalmi tőke elmélet főbb teoretikusai szinte kivétel nélkül hangsúlyozták a vallási hovatartozás, vallásosság és vallásgyakorlás fontosságát a társadalmi tőke megteremtődésében. Egyúttal egyféle módszertani újításként felvetem a vallási társadalmi tőke, mint tipologizálási faktor használatát a hagyományos vallási közösség tipológiákkal szemben illetve azok mellet. A hagyományos tipológiák absztrakt vallási-ideológiai faktorokat is tartalmaztak, és nem tértek ki az adott közösségek társadalmi szerepvállalására. Érvelésem szerint a vallási társadalmi tőke arra lenne kiválóan használható, hogy mérésre operacionalizált formában egyfajta új indikátora lehetne a különböző vallási közösségek társadalmi realitásainak, és egyfajta új tipologizáló tényezőként lehet felhasználható.

A vallási társadalmi tőkével kapcsolatban azt mutatom be, hogy főként az Egyesült Államokban milyen elméleti megfontolások és kutatási eredmények születtek a témában, milyen volt az elmélet fogadtatása, illetve az elmélet esetleges magyar szempontú relevanciáját is illusztrálni szándékozom. Az amerikai példákból általánosítható elméleti és empirikus tapasztalatok, valamint a magyar elméleti és kutatási eredmények összevetése további kutatási irányok kijelölését teszi lehetővé.

Vallási közösségek konfliktusai a pluralizmus koráig

A vallási pluralizmus és sokféleség a modern korban a vallások békés együttélését jelenti. Nem csak azt a sokféleséget jelenti azonban a pluralizmus, ami napjainkban megtapasztalhatunk a vallási közösségek elterjedtsége szempontjából, hanem azt is jelenti, hogy ezek a közösségek békésen egymás mellett, egy társadalomban léteznek (Hutchison 2003). Nem volt ez

mindig így. A vallásszabadság kivívása, a vallási pluralizmus megteremtődésének lehetősége a modern kor első vívmányai közé helyezhetők. Hiszen emlékezzünk vissza: a kelet és a nyugati keresztény egyház véleménykülönbségei komoly konfliktusokhoz vezettek el. A "Filioque" vita, ami a legfontosabb eltérés a kelet és a nyugati kereszténység elgondolásában előidézte az egyházszakadást, amely Kr. u. 1054-ben történt meg. A nagy egyházszakadás csak az egyik azon emblematikus események közül, amelyek esetében az egyik vallási közösség a másik vallási közösséget valamilyen szempontból deviánsnak, valamilyen szempontból eltérőnek bélyegezte. Itt ugye nem eltérő vallási közösségekről, csupán eltérő felekezetekről és teológiai nézetekről volt szó.

A következő időszak a XVI. századra tehető, amikor a kereszténységen belül ismét nagy változások zajlottak le. A reformáció keretében Luther Márton meghirdette azt, hogy a Római Katolikus Egyház deviáns, eltért a krisztusi tanítástól, túlzottan az anyagi javakra koncentrál. Szerinte az emberek nem értették az egyház üzenetét, és sok egyéb igen kemény üzenettel bélyegezte Luther deviánsnak a nyugati egyház papságát és a nyugati egyház tanítását. A reformáció ezektől az elgondolásoktól megtisztulva kívánt működni, és ezektől az elgondolásoktól elszakadva, nemzeti nyelven próbált kommunikálni a hívekkel. Ez sok konfliktushoz vezetett el, igen véres konfliktusok bontakoztak ki. Az ellenreformáció mozgalmában a Római Katolikus Egyház próbált választ adni a reformáció kihívására, és megakadályozni azt, hogy a reform gondolatok széles körben elterjedjenek. Próbálták a már elterjedt gondolatokat visszaszorítani és az írmagját is elfojtani ennek a vallási nézetkülönbségnek. A felekezetek küzdelmük során nem voltak restek egymást deviánsnak bélyegezni, és a vallási tanítás szempontjából kiemelkedő kérdésekben a racionális vagy tudományos alapon általában eldönthetetlen konfliktust fegyveres módon kezelni.

A XVII. századtól a kivándorlás is nagymértékű volt Európából, például a reformáció egyes csoportjai egy az egyben átköltöztek az a mai Amerikai Egyesült Államok területére, ahol vallási elgondolásaikat szabadon gyakorolhatták. Érdekes válaszok születtek a többi világvallás esetében is a vallási különbségek kérdésére. Ha nem kizárólag a keresztény felekezeteket nézzük, akkor láthatjuk, hogy például a zsidóság, a zsidó vallás követői sokszor áldozataivá váltak a vallási különbségnek és eltérésüknek a kereszténységtől, ám a vallási tolerancia, a vallási türelem később rájuk is kiterjedt. A felvilágosodás korszakában Gotthold Ephraim Lessing felvilágosodás kori filozófus "A Bölcs Nátán" című drámájában olyan gondolatokat fogalmazott meg, melyek szerint a különböző világvallások egyaránt a letéteményesei lehetnek a legfőbb jónak, egyaránt az Isten által kiválasztott helyes vallások lehetnek és a kötelességük, hogy az ítélet pillanatáig ezért folyamatosan küzdjenek és folyamatosan dolgozzanak. Tehát egy aktív tevékenységet fejtsenek ki a jóra törekedve, ne pedig egymás különbözőségeivel foglalkozzanak.

Az európai vallásszabadság korszaka a Francia Forradalom után vált akadálymentesen lehetségessé, mely aztán főként a kelet-európai országokban 1947 után ismét megbicsaklott, hiszen a szovjet típusú kommunista rendszer nem tette lehetővé a vallás szabad gyakorlását országainkban.

A kortárs közép-európai vallásszabadság alapja például az 1990. évi IV.-es törvény a lelkiismereti és vallásszabadságról Magyarországon, és hasonló törvények formájában került kodifikálásra a régió többi országában. A teljes vallásszabadság ismét előidézte azt, hogy vallási pluralizmus gyakorlatilag irányíthatatlanul tört rá ezekre az országokra, azaz nagyon-nagyon sok

olyan vallási közösség jelent meg azon a vallási palettán, ahol korábban gyakorlatilag elfojtva működhetett néhány vallási közösség.

Vallási közösségek tudományos tipologizálása

Ez az új vallási pluralizmus nagy társadalmi sokkhoz, morális pánikokhoz, és a vallási deviancia elgondolás széles körű elterjedéséhez vezetett. Ezen hatások vizsgálata szempontjából tárjuk fel, hogy a szociológia tudomány hogyan kategorizálja a vallási közösségeket, milyen kategóriában gondolkodik a vallási közösségek tipologizálásával kapcsolatban. Az egyik legismertebb tipológia egy kétdimenziós tipológiai tábla (21. Tábla), melynek egyik dimenziója a vallási közösség viszonya a társadalomhoz. Lényegében ez azt tartalmazza, hogy a vallási közösség tagjai mennyire pozitívnak, vagy negatívnak látják a társadalmi szerepüket, a társadalom általi való megítélésüket, és hogy ők maguk hogyan viszonyulnak ennek a társadalomnak az értékeihez.

1. Táblázat: Kategorizálás a csoport és a társadalom viszonya, valamint a csoport saját legitimációs képe alapján

Legitimációs kép	**Viszony a társadalomhoz**	
	Pozitív	**Negatív**
Exkluzív	egyház	szekta
Pluralista	denomináció	kultusz

Forrás: McGuire 2001, Török 2004

A vallási közösségek viszonya a társadalomhoz egy sokdimenziós elgondolás, amelyet igen sok szociológiai változóval lehet mérni, s ebben az elméleti absztrakciós táblában gyakorlatilag két kategóriára szűkítettük le a közösségek viszonyát a társadalomhoz, mely lehet pozitív illetve negatív. A másik dimenzió, melynek mentén a vallási közösségek kategorizálását elvégezzük az a vallási közösségeknek a legitimációs képe. Legitimációs kép alatt a közösségeknek a megváltáshoz, a legfőbb szabaduláshoz, az üdvözüléshez kapcsolatos értékeit vizsgáljuk meg. Vannak közösségek, melyek kijelentik, hogy kizárólag a közösségen belül nyerhető el az üdvözülés, a vallási javak legfőbbike. Ezeket a közösségeket “exkluzív” legitimációs képű közösségeknek nevezzük. Más közösségek azonban azt mondják, hogy a közösségen belüli tevékenykedés, a közösségen belüli tagság csak az egyik út az üdvösséghez, a végső vallási érték eléréséhez, és más utak is vezethetnek ugyanehhez a dologhoz. Ezeket a közösségeket “pluralista” legitimációs képű közösségeknek nevezzük. Hogyha a tipológiai tábla elemeit megnézzük, akkor láthatjuk, hogy a legitimációs kép szempontjából “exkluzív” és a társadalomhoz való viszony szempontjából “pozitív” közösségek kerülnek az “egyház” kategóriába. A római katolikus egyház esetében például egyértelmű a tanítás: „Extra Ecclesiam nulla salus”, azaz egyházon kívül nincs megváltás.[4]

A szintén exkluzív legitimációs képű, ám a társadalomhoz negatívan viszonyuló közösségek a szekták, melyek szintén nem tartják elképzelhetőnek a rajtuk kívül álló megváltást, azonban tagjaik általában a társadalomhoz negatívan viszonyulnak. Az ilyen közösségek a társadalom

4 Nem ilyen egyértelmű azonban a katolikus hívek véleménye a megváltás elérhetőségével kapcsolatban egyházon kívül és más közösségek keretein belül.

tagjaihoz általában negatívan viszonyulnak. A szekta szociológiai értelemben egy mérési kritériumrendszer alapján meghatározott kategória, nem pedig a tanítása alapján megbélyegzett közösség. A szekta kategóriába tartozik a például a Magyarországi Jehova Tanúi Egyház, mint vallási közösség.

A legitimációs kép szempontjából pluralista és a társadalomhoz való viszonya alapján pozitív kategóriába eső közösségek a denominációk. A denomináció egy nagyon érdekes tipológiai elem. Ebbe a körbe beletartozik például a Magyarországi Baptista Egyház 2006-os felmérésünk eredményei alapján. Ennek a közösségnek a tagjai úgy vélik, hogy baptistának lenni csupán az egyik út az üdvözüléshez, s a többi keresztény felekezetben illetve más vallásokban és módokon is el lehet jutni az üdvösséghez. Viszonyuk a társadalomhoz alapvetően pozitív, és a társadalom is pozitívan viszonyul ennek a közösségnek a tagjaihoz.

Végül azok a közösségek, amelyeknek a legitimációs képe pluralista és a társadalomhoz való viszonyuk viszont negatív kultusznak tekinthetők. Ezek a kultuszok általában nem feltétlen intézményesült formában működnek. Magyarországon is létezik néhány csoport, amely ebbe a kategóriába sorolható be.

A legitimációs kép mint tipologizáló tényező véleményem szerint nem tudja megfelelően ellátni feladatát, mivel annak mérésre operacionalizálása minden közösség esetében érvényesen szinte lehetetlen. A koncepciót továbbá igen absztraktnak és vallási-ideológiai szempontból túlzottan értékterheltnek gondolom. Ezt egy meglévő kutatási adatbázissal illusztrálom.

Szociológiai vizsgálat a tipologizálás alapjául

A szociológiai szempontból denominációnak, illetve szektának tekinthető kategóriáknál megemlítettem két példát, a Magyarországi Baptista Egyházat és a Magyarországi Jehova Tanúi Egyházat. Ezeket a besorolásokat a tagok körében végzett kérdőíves felmérés eredményei alapján végeztük el. A tanúkkal 2003-ban készítettünk kérdőíves felmérést, a baptistákkal 2006-ban, a MABAVIT világtalálkozón[5]. Mind a két esetben kellően nagy az elemszám, a baptistáknál közel 300 fős mintánk volt. A tanúk esetében 467 kérdőívünk eredményei alapján készítettük el statisztikai elemzésünket. A tipológiai rendszer alátámasztására három kérdést fogunk megvizsgálni, az egyik kérdés így hangzik: Érzése szerint Ön hazájában saját gyülekezetével milyen kapcsolatban van? (2. Táblázat)

2. Táblázat: Érzése szerint Ön a hazájában saját gyülekezetével…

	Baptista		**Tanú**	
	N	**%**	**N**	**%**
Nagyon szoros kapcsolatban van	***150***	***50,8***	**433**	**92,7**
Szoros kapcsolatban van	***117***	***39,7***	**31**	**6,6**
Laza kapcsolatban van	***28***	***9,5***	**3**	**0,6**
Összesen	***295***	***100,0***	**467**	**100,0**

5 Mindkét felmérést a Szegedi Tudományegyetem BTK Vallástudományi Tanszék munkatársai készítették. Kutatásvezető: Dr. Máté-Tóth András.

A baptisták esetében a három válaszlehetőség közül a nagyon szoros kapcsolatban van válaszlehetőséget választotta 50.8 százalék. A szoros kapcsolatban van választási lehetőséget választotta 39.7 százalék, a laza kapcsolatban van választási lehetőséget választotta 9.5 százalék. A tanúk esetében a nagyon szoros kapcsolatban van válaszlehetőséget választotta 92.7 százalék, a szoros kapcsolatban van válaszlehetőséget választotta 6.6 százalék, laza kapcsolatban csupán 0.6 százalék érzi magát közösségével. Ez az elemzés megmutatja a két közösség teljesen eltérő jellegét. A baptisták között nincs meg az az igen nagy fegyelem, amit a tanúk mutatnak a közösségükkel való kapcsolatuk irányában. A baptistáknál is fontos a közösségisség, ámde nem egyetlen és kizárólagos mérce. Talán azt lehet mondani, hogy a baptista viszonyulás egy olyan társadalmi viszonyulás, amely teret hagy a közösség egyes elképzeléseivel, cselekedeteivel kapcsolatos kritikáknak. A tanúk esetében sokkal inkább a kritikátlanság veszélye vetődik fel, hiszen az erős kapcsolat azt mutatja a külső szemlélő számára, hogy a közösség vezetése nagyon-nagyon megköti a tagságot a csoport belső szerkezetéhez.

Hogyha megvizsgáljuk azt, hogy a magyar társadalom a hívek véleménye szerint hogyan viszonyul az ő vallási közösségükhöz, a baptisták esetében igen érdekes képet fogunk kapni. Amennyiben a legnagyobb relatív többségű kategóriát keressük, akkor az “általában barátian” kategóriát választotta legtöbb hívő, 36 százalék mondta, hogy a magyar társadalom általában barátian viszonyul a baptista közösséghez. (3. Táblázat)

3. Táblázat: A magyar társadalom hogyan viszonyul az Ön közösségéhez?

	Baptista		**Tanú**	
	N	**%**	N	%
Általában ellenségesen	**5**	**1,7**	62	13,5
Néha ellenségesen	**50**	**17,5**	191	41,5
Közömbösen	**74**	**25,9**	86	18,7
Néha barátságosan	**54**	**18,9**	59	12,8
Általában barátságosan	**103**	**36,0**	62	13,5
Összesen	***286***	***100,0***	460	100,0

Azt, hogy a közösséghez általában ellenségesen viszonyul a magyar társadalom csupán 1,7 százalék fejezte ki, azt, hogy néha ellenségesen 17,5 százalék mondta. Azt, hogy közömbösen 25,9 százalék állította, és az, hogy néha barátian 18,9 százalék véleménye volt. Hogyha egy összegzést akarunk vonni, akkor láthatjuk, hogy 55 százalék azt mondja, hogy legalább néha barátian viszonyul a magyar társadalom az egyházához, és 25 % szerint a társadalom általában közömbös a baptista közösséghez. Ez egy viszonylag pozitív kép a közösség részéről a társadalommal kapcsolatban.

A tanúk esetében a relatív többségbe a “néha ellenségesen” kategória került, amelyet 41,5 százalék választott. Az “általában ellenségesen” kategóriát 13.5 százalék választotta, tehát a tanúk esetében összesen 55 százalék szerint a magyar társadalom valamilyen mértékben ellenséges a közösségükkel. 18,7 százalék szerint közömbös, és összesen körülbelül 25% százalék szerint viszonyul legalább néha barátian a magyar társadalom a Jehova Tanúi közösséghez. Ennek alapján látható, hogy a baptisták nyitottabbak, barátságosabbnak tételezik a társadalmat a közös-

ségük iránt. A tanúk zártabbak, sokkal negatívabbnak tételezik a társadalmat az ő közösségük iránt.

A tipológia másik fontos változója a megváltás, üdvözülés kérdése. Egyházon belüli vagy egyházon kívüli elérhetősége szempontjából igen eltérően nyilatkoztak a baptisták és a tanúk. (4. Táblázat) A baptisták képe a denominációs irányába mutat, hiszen csupán 8,9 százalék mondta azt, hogy a megváltás kizárólag saját egyházukban érhető el. Ellenben ezzel szemben 46,8 százalék azt állította, hogy a megváltás elérhető bármely egyházban, s emellett további kontrasztként 43,9 százalék azt mondta, hogy a megváltás egyházakon kívül is elérhető az emberek számára.

4. Táblázat: Az Ön véleménye szerint a megváltás elérhető…

	Baptista		Tanú	
	N	**%**	**N**	**%**
Csak a saját egyházban	***25***	***8,9***	391	87,3
Bármely egyházban	***131***	***46,8***	0	-
Az egyházakon kívül is	***123***	***43,9***	19	4,2
A megváltás nem létezik	***1***	***,4***	38	8,5
Összesen	***280***	***100,0***	***448***	***100,0***

A megváltásképnek egy igen pluralista változatát találtuk a baptista hívők körében. A Jehova Tanúi esetében azoknak az aránya, akik azt mondják, hogy a megváltás csak a saját egyházukban érhető el 87,3 százalék. Ez igen jelentős többségnek tekinthető. A tanúk konzervatívan csak saját szervezetük keretein belül látják elérhetőnek a legfőbb vallási javat. 4,2 százalékuk azt mondta, hogy a megváltás elérhető az egyházakon kívül, és 8,5 százalék azt mondta, hogy a megváltás egyáltalán nem létezik. A megváltás létezését tagadó elgondolás a Jehova Tanúi speciális teológiájához kapcsolódó elgondolás, melynek megjelenése a válaszok között alátámasztotta, hogy mintavételünk megfelelően képezte le a közösség teljes vélemény spektrumát. Egyetlen tanú sem állította, hogy az ő közösségükön kívül, más egyházban is elérhető a megváltás. Ha összevetjük a baptisták és a tanúk adatait, láthatjuk, hogy a baptisták nyitottak. Ők a megváltás többféle módját ismerik és elismerik, és pluralista képük van az üdvözüléssel és megváltással kapcsolatban. A tanúknak ellenben egy egydimenziós megváltás él a fejében, amely azt mutatja, hogy vagy saját egyházukon belül nyerhető el az üdvösség, vagy pedig egyáltalán nem is létezik. Csupán néhányan tartják elképzelhetőnek, hogy egyházon kívül is lehet üdvözülni, de más egyházakban ezt senki sem látja lehetségesnek. A tipológia szempontjából tehát a baptisták egyértelműen a pluralista megváltásképet, a tanúk pedig az exkluzívista megváltásképet képviselik. Ezzel a tipologizálási módszerrel egy nagyon egyszerű, szociológiai kategóriáknak megfelelő besorolását tudtuk elvégezni a közösségeknek, tagságuk véleménye alapján. Azonban ez a besorolás megmarad az absztrakciók szintjén, amelyekből maga az elméleti modell felépül.

Új utak a vallási közösségek tipologizálásában

A fentebb bemutatott, kétdimenziós és négyelemű vallási közösség tipológiánál azonban természetesen lényegesen bonyolultabb, több dimenziós egy vallási közösség hozzá járulása a társadalomban, egy vallási közösség működése a társadalmunkban. Éppen ezért én ebben a kutatásban egy alternatív tipologizálási rendszerre teszek kísérletet. Alapvetően azt javaslom, hogy a vallási közösségeket társadalmi hozzájárulásaik és a társadalomban végzett tevékenységeik alapján kell tipologizálni. Ez az elgondolkodás nagyban összecseng Andrew Greely (1997) elgondolásával, aki szerint az önkéntesség terjesztése az egyik legfontosabb szerepe a vallási közösségeknek a társadalomban. Az Egyesült Államokban mindenfajta önkéntességi kétharmada vallási alapon szerveződik, és ez a világi önkéntességre is igaz. Nagyon fontos szerepe lehet a vallási közösségeknek az elesettek, a hajléktalanok és a szenvedélybetegek segítésében, amennyiben ezt nem kötik közvetlen vallási belépéshez, megtéréshez. Mindenképpen a társadalom számára pozitív a szociális feladatok megoldásában való szerepvállalás. A közösségek általában társadalmi szerepet is vállalnak, azaz kiállnak a számukra fontos célokért, nézetekért és elgondolásokért. Ez a társadalmi szerepvállalás kifejezetten fontos azért, hogy az értékek, amelyeket ezek a közösségek képviselnek, széles körben megismerhetően legyenek. Az esetleges értékvesztettség állapotában ezek az értékek iránymutatóként szolgálhatnak a társadalom tagjai számára, példaként tudnak szolgálni széles rétegek számára is. A közösségek tagjaik számára tudást és tapasztalatokat biztosítanak, a közösségeken belül szocializációs funkciót látnak el. A tagok konkrétan vallási tudást szereznek, és vallási információkra tesznek szert, a közösségen belül szocializálódnak, a közösségi részvétel normáit sajátítják el. Megtanulják a nyilvános szereplés, a nyilvános beszéd és a közéleti részvétel legalapvetőbb módozatait. A vallási közösségben elnyert szocializáció által ezek a hívek a társadalomban is sikeresen tudnak együtt élni, sikeresen tudnak integrálódni. Sok közösség állami és önkormányzati funkciókat, feladatokat vállal át, például idősek otthonát működtet, oktatási intézményt és szociális szolgáltatást működtet, kórházakban szolgáltatásokat nyújt. Ezeknek a funkcióknak az ellátása a társadalom szempontjából egy kétségtelenül hasznos dolog, és a legfontosabb alternatív tipologizálási változó pedig az, hogy a közösségben létrejövő kapcsolatok milyen jellegű kapcsolatok. Megkötő vagy pedig összekötő jellegűek. A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy a közösségben felszedett kapcsolati tőke és kapcsolathálózati rendszer kizárólag a közösségen belül hasznos-e, vagy képes a közösségen kívül is hálózati előnyökhöz juttatni az azt birtokló közösségi tagot.

Hogyha a vallási közösségek alternatív tipologizálásával összevetjük a vallási deviancia elgondolását, akkor a legfontosabb kijelentés az, hogy a vallási deviancia a mai társadalomban eltérő formákban jeleik meg. Sok esetben a vallás közösségek értékhordozók, és a társadalom értékvesztett. Vannak azonban olyan vallási közösségek, amelyek a társadalmi értékektől való jelentős eltéréseik alapján deviánsnak tekinthetőek. Éppen ezért ez a viszonyrendszer igen bonyolult, és szociológiai vizsgálódást igényel ahhoz, hogy pontosan meghatározható legyen. Ahhoz, hogy megállapítsuk, hogy egy vallási közösség értékhordozó-e vagy pedig deviáns, alapos kutatás és adatfeldolgozás szükséges, az előbbiekben ismertetett dimenziórendszerek mentén. Egy fontos elméleti koncepció az, ami segítséget nyújthat nekünk a társadalmi együttműködés illetve deviancia szintjének megállapításában. Ez az elméleti koncepció a vallási társadalmi tőke elméleti koncepciója. A vallási társadalmi tőke elmélet kimondja,

hogy a közösségekben termelődő társadalmi tőke eltérő típusú és volumenű lehet. Kijelenti továbbá, hogy a közösség nem független társadalmi környezetétől. A vallási társadalmi tőke a személyek és a hálózatok szintjén is értelmezhető dolog. Hogyha meg kívánjuk vizsgálni a vallási társadalmi tőke dimenzióit, akkor például olyan részekre tudunk kitérni, mint a vallás hatása a politikai részvételre, a közösség erkölcsi utasításainak hatása az egyének viselkedésére és a társadalmi normarendszerre. Ilyen dimenzió a vallás hatása a bizalom szintjére, azaz, hogy az emberek mennyire rendelkeznek általánosított bizalommal a társadalomban és mennyire bíznak a társadalmi intézményekben.

A vallási társadalmi tőke szintje és jellege befolyásolja a közösségek és a személyek szolidaritás és karitász részvételét. A vallási társadalmi tőke mértéke meghatározza a vallásosság gerjesztette önkéntesség és részvétel mértékét, és meghatározza, hogy a gyülekezeti tagság hálózatai mennyire nyitottak vagy zártak, mennyire megkötő vagy összekötő társadalmi tőkét termelnek. Amennyiben a teljes vallási tőke társadalmi dimenziót tekintjük, akkor azt mondhatjuk, hogy ez egy igen fontos meghatározója a társadalmi integráció általában vett jelenségének. Ha összevetjük azt, hogy a vallási társadalmi tőke és a vallási közösségi részvétel hogyan viszonyul egymáshoz, akkor azt mondhatjuk, hogy a két jelenség erős összefüggésben áll egymással. Eva Cox (1998) és Robert D. Putnam (2000) kutatók a polgári erényeket tekintik a társadalmi tőke alapjának, és azt mondják, hogy a társadalmi tőkét fenyegető veszélyek a közjót is fenyegetik. A vallási közösségek társadalmi részvétele is a társadalmi integráció erősítéséhez vagy gyengítéséhez tud hozzájárulni. Éppen ezért a vallási társadalmi tőke különböző dimenzióinak vizsgálata segítséget nyújthat nekünk abban, hogy megállapíthassuk, az egyes közösségek együttműködőek vagy pedig elzárkózóak a társadalmi életben. A legtöbb vallási közösség együttműködő, és a legtöbb vallási közösség célja az, hogy együttműködjön a társadalomban. Ezen közösségek azonban különböző motivációkkal és különböző háttérrel, különböző vallási elgondolásokkal viszonyulnak a társadalom felé. Ezen elgondolások vizsgálata nem a szociológusok dolga, hiszen ezek általában vallási beállítottságok. A szociológusok és a társadalomkutatók, valamint valláskutatók hivatottak azonban megvizsgálni az adott vallási közösség társadalmi részvételének formáit és módját, a közösség társadalmi szerepét és vállalt faladatait, a tagság véleményét és ennek alapján egy kifinomultabb tipológiai rendszerben értelmezni, hogy az adott közösség együtt működő e vagy pedig bezárkózó a magyar társadalom életében. Ennek érdekében célszerű alaposabban feltárnunk és körbejárnunk a vallási társadalmi tőke elméleti alapjait.

James S. Coleman a vallás és társadalmi tőke viszonyáról

James S. Coleman *"A társadalmi tőke az emberi tőke termelésében"* című, 1988-ban megjelent korszakos jelentőségű cikkében több bemutatott példájában kiemelte a vallási hovatartozás és elkötelezettség szerepét és pozitív hatásait a társadalmi tőke megteremtődésére. Az egyik példában a New York-i gyémántpiac működésén keresztül mutatta be, hogyan befolyásolják a családi, etnikai és vallási szálak a kereskedelmet. Az említett gyémántpiacon sok ezer, néha sok százezer dollár értékű kövek cserélnek gazdát a kereskedők között, akik otthonuk nyugalmában tanulmányozhatják az átvett árut, mielőtt döntenének a vásárlásról. Ekkora érték esetében már felmerülhet, hogy egy kő kicserélésével is vagyonokra lehet szert tenni. Ezt azonban meggátolja,

hogy a gyémántpiac szereplői egy helyen élnek Brooklynban, azonos vallásúak, gyakori közöttük a belterjes házasság, és nem ritkán ugyanabba a zsinagógába járnak vallásgyakorlás céljából. A bizalmat, a bizalomra méltóság intézményét az a fenyegetettség tartja fenn ebben az esetben, hogy az esetleges normasértő egyaránt elvesztené közösségi, családi és vallási kapcsolatait. Ebben a formában a társadalmi tőke – melynek egy része vallási alapon keletkezik – elősegíti, hogy a piac sikeresen és hatékonyan működjön (Coleman 1988, 98–99).

Egy másik példájában Coleman a tanulók iskolai teljesítményét vizsgálja meg a családi háttér és több más tényező mellett a felekezeti hovatartozás és vallásgyakorlás adatai alapján. Vizsgálatában a rosszabb iskolai teljesítmény mérőszáma a nagyobb mértékű lemorzsolódás volt. Elmondható, hogy eredményei alapján a katolikus iskolák lényegesen alacsonyabb lemorzsolódási aránnyal rendelkeztek, mint az állami iskolák vagy más magániskolák. Ennek oka Coleman megállapítása szerint az, hogy a vallásos fiatalok a vallásgyakorlásukon keresztül többgenerációs társadalmi kapcsolathálózat megbecsült tagjaivá válnak, és ezáltal magasabb társadalmi tőkével rendelkeznek, mint nem vallásos társaik. Az iskolák nem katolikus jellegük által biztosították a tanulók alacsonyabb lemorzsolódását, mivel az alacsonyabb adat csupán a vallásukat rendszeresen gyakorló tanulók esetében volt igaz. A vizsgálatot végrehajtotta a szerző nyolc nem katolikus iskola mintáján is, melyből három baptista, kettő zsidó és három más felekezeti fenntartású volt. A vallási tényező fontosságát a társadalmi tőke megteremtődésében igazolta az, hogy ezeknek az iskoláknak a lemorzsolódási arányszámai hasonlóan alacsonyak voltak, mint a katolikus iskolák vonatkozó számai (Coleman 1988, 114–115).

Coleman eredményei alapján tehát egyértelműen megállapítható, hogy a vallási szervezeti tagság azon típusa, mely rendszeres részvételen keresztül valósul meg, egyféle védőhálóként működik a társadalmi élet több területén. További elemzéseket igénylő, tudományos kérdés azonban, hogy ezt a hálót pusztán a vallási részvétel szövi erőssé, avagy inkább kompakt, világos normarendszerrel rendelkező kapcsolathálózati tagság eredménye.

Robert D. Putnam a vallásról és társadalmi tőkéről

Robert D. Putnam, a társadalmi tőke elmélet egyik fő teoretikusa is kiemelt szerepet tulajdonít a vallási közösségeknek a társadalmi tőketermelésben. “Bowling Alone” című könyvében teljes fejezetet szentel a vallási részvételnek és az ebből adódóan létrejövő “speciális” társadalmi tőkének. A könyvet alapvetően a társadalmi tőke “közjó” típusú felfogása jellemzi. Mondanivalója az, hogy Amerikában válságban van a közösségi részvétel és a demokrácia intézménye. A szerző állításait a társadalmi tőke különböző dimenzióinak vizsgálatával bizonyítja. A vallási dimenzión kívül szinte minden más dimenzióban rohamosan terjedő válságról és visszaesésről számol be (Putnam 2000, 65–79).

A vallási dimenzióról írt fejezetből megtudhatjuk, hogy Putnam szerint az Egyesült Államokban a hiten alapuló közösségek, melyeknek tagjai együtt járnak vallásgyakorlás céljából gyülekezeti alkalmakra, a legfontosabb társadalmi tőkét őrző intézmények részei. Leírja, hogy ha durván értelmezzük a számokat, az önkéntes szervezeti részvétel fele, az adakozások fele és az önkéntes munkavégzés fele vallási meggyőződésen alapul. Ezért elmondható, hogy a személyek vallási elköteleződése fontos meghatározója Amerika társadalmi tőkéjének. Ennek egyik

lehetséges oka, hogy a vallási közösségek az Egyesült Államokban sokszor támogatnak olyan társadalmi célú, közhasznú tevékenységeket, amelyek nincsenek kapcsolatban a vallási élettel (Putnam 2000, 66).

Putnam megjegyzi még, hogy a vallási részvétel hozzájárul a közéleti képességek és normák elsajátításához, a közösségi érdekek és közéleti szerepre toborzás folyamatának megismeréséhez is. A vallási szempontból aktív férfiak és nők megtanulnak nyilvánosan beszélni, üléseket levezetni, nyilvános vitákban részt venni és adminisztratív felelősséget vállalni. Munkájuk során megismerkednek és összebarátkoznak másokkal, akik meghívják őket más szervezetekbe, csoportokba. Éppen a fentebb felsorolt tényezők miatt az aktív vallásgyakorlók nagyobb eséllyel fognak részt venni valláshoz nem kötődő szervezetek munkájában, a politikai folyamatokban, a választáson, és mélyebb informális társadalmi kapcsolatokkal fognak rendelkezni, mint nem aktív vallásgyakorló társaik (Putnam 2000, 66–67).

Robert Bellah és a vallás jelentősége az amerikai életformában

Robert Bellah írja *Habits of the Heart* (Bellah–Madsen–Sullivan–Swidler–Tipton, 1996) című művében, hogy az amerikaiak legtöbbször vallásuk révén vonódnak be a helyi közösségi életbe. A társadalmi tőke ezekben a közösségekben alakul ki és őrződik meg. A szerző előző állítását alátámasztandó megjegyzi, hogy az amerikaiak a vallási szervezetekben több pénzt adományoznak és több önkéntes munkát végeznek, mint a nem vallásos szervezetekben. Bellah ezt a magas, 40 százalék körüli hetenkénti templomba járási értékkel hozza összefüggésbe, amely kimagasló, összehasonlítva akár Nyugat Európával, akár Kanadával (Bellah–Madsen et al. 1996, 219).

Bellah ír még az amerikai vallásosság más egyedi jegyeiről is, így az extrém individualizmusról, ami az amerikai emberek vallásfelfogásában tapasztalható meg. A keresztény és zsidó hagyomány szerint az egyház elsőbbséget élvez az egyénnel szemben, amelynek ugyan az ember tagja, de maga az intézmény tagjai születése előtt is létezett, és a haláluk után is létezni fog. Az egyén viszonya Istennel teljesen személyes, de a kapcsolatot a közösségi élet mintái vezérlik. A közösség és a vallási tradíció ilyen típusú meghatározottsága Bellah szerint nehezen érthető az amerikai emberek számára. Nehéz számukra megemészteni azt, hogy azok nem egyéni választás kérdései. Felfogásuk sokkal közelebb áll ahhoz a kutatási eredményhez, mely kimondja, hogy 1978-ban az amerikaiak nyolcvan százaléka egyetértett azzal az állítással, hogy az egyéneknek saját maguknak kell kialakítani vallási meggyőződésüket, függetlenül az egyházaktól (Bellah, Madsen et al. 1996, 227–228).

A fentiek tükrében tehát egyértelmű, hogy a közösségi részvétel visszaesését és a társadalmi tőke erodálódását Bellah is kiemelt veszélynek tartja a speciális amerikai életformára. Bizonyította, hogy az amerikai közösségiség legfontosabb motorja a vallás, illetve, hogy a vallás az amerikai létforma elidegeníthetetlen része. Szerinte azonban ezt az életformát veszély fenyegeti, amitől szinte bármi áron meg kell azt menteni (Bellah, Madsen et al. 1996, xvi–xxi).

Andrew Greeley kritikája – vissza a kompakt hálózatok elméletéhez

Andrew Greeley (1997) cikkében bírálta azon szerzők munkásságát, akik a társadalmi tőkét olyan indikátornak tekintették, amely megmutatja egy társadalom "egészségességét". Kritikája kiterjed Robert D. Putnam és Robert Bellah munkáira is, akik szerinte kiforgatták James S. Coleman eredeti koncepcióját, és a koncepciót kizárólag saját népszerűségük növelése érdekében népszerűsítették, vészharangot kongatva az amerikai társadalom fölött. Greeley szerint a társadalmi tőke csökkenése nem feltétlen jelzi, hogy a társadalom "egészségtelen" változásokon megy keresztül, hiszen nem tudhatjuk, hogy mi is az egészséges állapot. Egyértelmű ál-nosztalgiaként jellemzi a fentebb említett két tudós írásait, amelyek a Tocqueville korszakára jellemző közösségi részvételi arányokat sírják vissza (Greeley 1997, 587).

Kritikája alátámasztása érdekében Greeley az önkéntesség jelenségkörét vizsgálta meg az Egyesült Államokban. Eredményei szerint, melyet a World Value Studies 1981-es és 1990-es adatfelvételeire alapoz, az amerikaiak sokkal nagyobb eséllyel végeznek önkéntes munkát, mint bármely más ország lakói. Ehhez járul még az önkéntesek arányának nagymértékű növekedése 1981-ről 1990-re. A szerző az önkéntesség becslésére minden országban (kivéve Írországot) a legjobb magyarázó változónak a vallási szervezeti tagságot és a templomba járást találta (Greeley 1997, 590).

Greeley a fent megnevezett adatbázisok alapján végez el egy összehasonlítást az NSZK és az USA esetében. Az amerikaiak negyvenhét százaléka dolgozik önkéntesként, míg a nyugat németeknek mindössze harminc százaléka. Ha figyelembe vesszük a két ország vallási szervezeti tagsági és templomba járási adatait, és az amerikai adatokat a nyugatnémet szintre transzformáljuk, azt tapasztalhatjuk, hogy az önkéntességben tapasztalható szignifikáns különbségek is eltűnnek. Ez az eredmény persze nem feltétlen azt bizonyítja, hogy a vallási szerveződések, szervezetek társadalmi tőkét generálnak, csupán azt támasztja alá, hogy a templomba járás és a szervezetekhez tartozás strukturált kapcsolatokat hoz létre, amelyek hozzájárulnak az önkéntesség növekedéséhez. Greeley szerint egyáltalán nem lehet "visszaesésről" vagy recesszióról beszélni az amerikai társadalmi tőkében, amikor az adatok mást mutatnak (Greeley 1997, 590–591).

Fókuszban a vallási társadalmi tőke

John A. Coleman kutatásai hasonló eredményekkel végződtek, mint Robert D. Putnam megállapításai. Eszerint az Egyesült Államokban a vallás intézménye több társadalmi tőkét generál, mint bármelyik másik amerikai intézmény. A vallási közösségek Amerikában Coleman véleménye szerint gyakran és egyértelműen elősegítik a civil társadalmi részvételt. A vallási szervezetek információt biztosítanak tagjaiknak, hogy hogyan és miként szolgálhatnak a szervezeten belül és kívül egyaránt. Biztosítják ehhez a szolgálathoz szükséges kapcsolatrendszert, találkozási helyet és szervezési képességet, összességében mindent, amire szükség van ahhoz, hogy a jó szándékból cselekvés lehessen (J. A. Coleman 2003).

A vallási motivációból fakadóan önkéntes tevékenységet végzők inkább hajlamosak saját önkéntes részvételüket közösségi okokkal, a közös jó felismerésével magyarázni, míg a nem vallási okból önkéntesek individuális nyelvezetben számolnak be motivációikról. Több, a témában végzett kutatás kimutatta, hogy az emberek sokkal inkább hajlandóak pénzükből vagy idejükből adni akár a vallással össze nem függő, szekuláris célok elérése érdekében is, ha vallási közösségi tagok. A választási részvétel esélyét is szignifikánsan növeli, ha valaki tag (John A. Coleman 2003).

John. A. Coleman felismerte, hogy a vallás szerepe a demokratikus értékrend kialakulásában nem merül ki a közösségi látásmód fejlesztésében. A korábban idézett szerzőkhöz hasonlóan Coleman is egyet ért azzal, hogy a vallási közösségekben a nyilvános szereplésekhez szükséges készségeket is elsajátíthatják azok, akik számára ez más körülmények között nem volna lehetséges. Cikkében megemlítette, hogy Verba, Schlozman és Brady nagyléptékű tanulmányban számolt be a politikai és civil önkéntesség helyzetéről az Egyesült Államokban, és arra a következtetésre jutottak, hogy a vallás nagymértékben hozzájárul az ország demokratikus potenciáljának fejlesztéséhez. A vallási közösségek lényegében abban jobbak a munkahelyek és a civil szféra intézményeinél, hogy olyanok számára is közszereplési képességeket tudnak tanítani, akik nem rendelkeznek az azokba bekerüléshez szükséges feltételekkel – a középosztálybeli származással és magas képzettséggel. Lényegében tehát, míg a nem vallási alapú szerveződések azoknak adnak, akik már amúgy is rendelkeznek valamivel, a vallási alapúak elérhetővé teszik a szükséges képességeket és készségeket a hátrányosabb helyzetben lévők számára, és így járulnak hozzá az esélyegyenlőség megteremtéséhez. Ezzel a szerepvállalással bizonyos mértékig ellensúlyozzák a közszerepléshez szükséges képességek és készségek piacán jelen lévő többi intézményt (John A. Coleman 2003).

A téma egy másik jelentős szerzője, Robert Wuthnow írja, hogy a vallás szerepe a közéleti részvételre történő mobilizálásban többféleképpen értelmezhető. Fentebb már idézett empirikus bizonyítékok alapján, amelyek a Gallup felmérésén alapulnak, Wuthnow is megjegyzi, hogy a rendszeres vallásgyakorlók sokkal nagyobb eséllyel áldoznak pénzükből vagy idejükből az önkéntes szervezetek támogatására, mint a nem rendszeres vallásgyakorló emberek. Ez az állítás még akkor is igaz, ha a támogatandó szervezet semmilyen kapcsolatban sincsen a gyülekezetükkel, egyházukkal (Hodkingson et al. (1995) idézi: Wuthnow 1999, 333).

Egyúttal fontos azt is elmondani, hogy a politikai mobilizációval kapcsolatos amerikai kutatások alapján a gyülekezetek azok között a nagyon fontos helyek között kapnak helyet, ahol az emberek megtanulják az átadható, közéleti részvételhez szükséges képességeket (Verba–Schlozman–Brady (1995), idézi: Wuthnow 1999, 333).

Wuthnow (1991) további kutatási eredményei alapján elmondható, hogy az aktív templomba járó emberek sokkal nagyobb eséllyel találkoznak olyan vallási tanításokkal, amelyek a szomszédok szeretetére és a felelős polgári életre biztatják őket. Sokkal valószínűbb, hogy ezek az emberek rendelkezni fognak társadalmi tőkével a gyülekezetükön belüli kapcsolódásaikon keresztül. Ezt a fajta társadalmi tőkét fel lehet használni a mobilizálásra, illetve birtokosai nagyobb eséllyel lesznek tisztában a közösségükben létező szükségekkel és lehetőségekkel, hiszen azokat a gyülekezeti kapcsolataikon keresztül megismerhették (Wuthnow 1999, 334).

A nem vallási önkéntes szervezeti tagság tekintetében Wuthnow kutatásai alapján elmondható, hogy a rendszeres templomba járás felekezettől függetlenül nagyban meghatározó ebben

a dimenzióban. Az 1974-es és 1991-es GSS kérdőív adatainak feldolgozása megmutatta, hogy az Egyesült Államokban a rendszeres templomba járók húsz százalékkal nagyobb eséllyel voltak tagjai nem vallási önkéntes szervezetnek, mint a ritkábban megjelenők (Wuthnow 1999, 341–343).

Eric Uslaner szerint a vallási értékeknél is fontosabb meghatározója az önkéntességnek a másokkal való közös kapocs felismerése. A bizalom egymásban és kifejezetten az idegenekben, akik különböznek tőlünk, megnöveli annak az esélyét, hogy időt szánjunk rájuk. Ez a fajta bizalom a másokban azon a morális alapálláson nyugszik, hogy mindannyian egy erkölcsi közösség tagjai vagyunk, elkötelezettségekkel egymás iránt. Ezek a mozgató indokok inkább származnak egy erkölcsi kódrendszerből, mint a reciprocitás iránti elvárásból. Az emberek, akik megbíznak egymásban, a világot jótékony helynek tartják, és elkötelezettséget éreznek, hogy jobbá tegyék azt. Vannak emberek, akiknek anyagi javakból kevesebb van, de ők ugyanannak az erkölcsi közösségnek a tagjai, mint akiknek több van. A bizakodók tehát erkölcsi kötelességnek érzik, hogy segítsék azokat az embereket, akiknek kevesebb jutott (Uslaner 2001, 106).

A társadalmi összekapcsoltság is elősegíti a civil részvételt, de elmondható, hogy ez kevésbé központi mozgatórugó, mint az értékek, és erősen függ az egyének személyes értékrendjétől. A társadalmi kapcsolatok kötéseket hoznak létre az emberek között, feladatokat és jutalmakat adnak nekik közösségeikben. Házasnak lenni, háztulajdonosnak lenni és a közösség tagjának lenni szintén megerősítik a kötéseket a helyi közösség felé, és növelik a közéleti aktivizálódás esélyét (Uslaner 2001, 106).

Egy közösség társadalmi élettere alapozza meg társadalmi tőkéjét. A szervezeti jegyek, normák, a kialakult hálózat és intézményesült bizalom teremtik meg a civil élet alapjait. Nancy Ammerman értelmezésében a társadalmi tőke részben bizalomból és kölcsönös felelősségérzetből áll – egyrészt a közösséggel kapcsolatos információk formájában, másrészt olyan normák formájában melyek elősegítik a közösségi viselkedést, és visszaszorítják az antiszociális viselkedést. Az emberek, a jelentéstartalmak és a viszonyok az a három dolog a közösségen belül, amelyek megteremtik a társadalmi tőkét. Ez a társadalmi termék megerősíti a közösséget, lehetővé teszi az “embernek maradást a farkasok között”, az értékadást, valamint megteremtik a társadalmi interakciók lehetőségét (Ammerman, idézi: Eiesland–Warner 1998, 73).

Elmondható, hogy a társadalmi tőke nem mindig jelenik meg elégséges mennyiségben. Túl gyakran fordul elő, hogy szomszédok gyanakodnak egymásra, a gyülekezetekben sikkasztás történik, a politikusok a közjavakat herdálják. A nagyobb mennyiségű társadalmi tőke a kutatási eredmények szerint ellensúlyozhatja a fentebb felsorolt diszfunkciókat (Eiesland–Warner 1998, 74).

Társadalmi tőke és valláskutatás Magyarországon

A vallás kérdése a magyar, társadalmi tőkéről szóló társadalomtudományi szakirodalomban igencsak marginálisnak tekinthető. Üdítő kivételként említhető meg, hogy Szántó Zoltán és Orbán Annamária általában a társadalmi tőkéről írt cikkükben kitérnek vallási vonatkozásokra. A szerzők utalnak arra, hogy léteznek olyan csoportok, például a vallási kö-

zösségek, melyek eleve magas szintű társadalmi tőkével rendelkeznek (Orbán–Szántó 2005, 65).

A társadalmi tőke növelésének lehetőségeivel kapcsolatban megjegyzik:

"A társadalmi tőke növelésének eszköze, illetve forrása lehet a vallás, mely Európa kivételével az egész világon erősen tartja magát, sőt terjed, elsősorban a fejlődő latin-amerikai, afrikai és ázsiai országokban. A vallás azonban lehet káros hatással is egyes társadalmakra vagy akár az egész világra nézve, ha a különféle vallási szektákat és a terrorizmustól sem visszariadó fanatikusokat nézzük. Mindazonáltal a kultúra és a kulturális hagyományok átörökítésének máig egyik legfontosabb forrása a vallás maradt." (Orbán–Szántó 2005, 67)

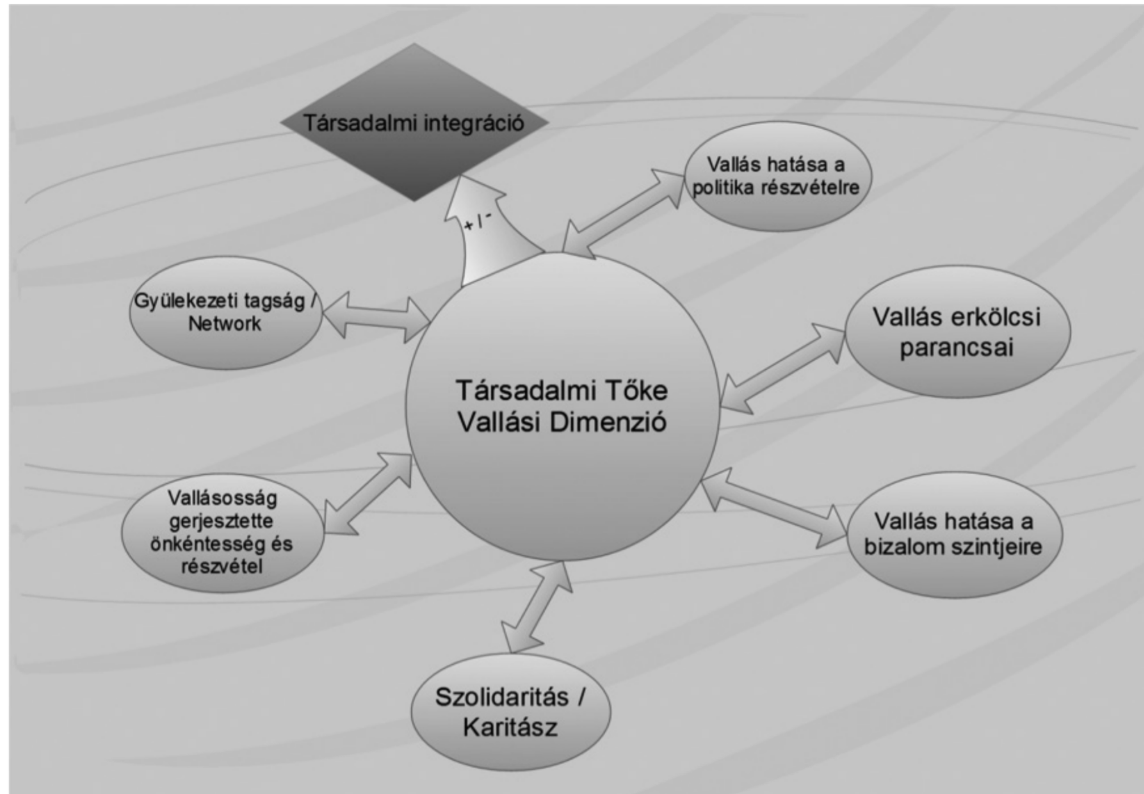
A szerzők felfogásában a vallás tehát egyáltalán nem jelentős dimenzió a társadalmi tőke elmélet és kutatás európai hagyományában, azonban olyan tényező, melynek létét – főleg kulturális okokból – nem szabad figyelmen kívül hagyni. A kérdés későbbi kutatásakor azonban figyelembe kell vennünk a szerzők megjegyzését, miszerint a vallás és vallásosság bizonyos esetekben káros hatásokat is előidézhet a társadalomban.

Pusztai Gabriella volt a társadalmi tőke elmélet felekezeti oktatással, kutatással kapcsolatos felhasználásának a magyarországi úttörője, munkája ezzel a kérdéssel kapcsolatban iránymutató jellegű (Pusztai 2004). A szerző kutatást végzett a felekezeti iskolák mai társadalmi szerepéről és az általuk ellátott funkciókról. Emellett oktatásszociológiai szempontból vizsgálta a felekezeti iskolákba járó diákokat. Eredményei szerint Magyarországon is igaz, hogy a felekezeti iskolások, akik hatékony normák által összetartott, stabil kapcsolathálózathoz tartoznak, kedvezőbb mértékben döntenek a továbbtanulás mellett, mint nem felekezeti iskolás társaik. Ez megfelel J. S. Coleman elgondolásának a zárt és effektív normákra épülő kapcsolatokkal kapcsolatban, amelyek szerinte a leghatékonyabb társadalmi tőkét generálják. A vizsgálat bizonyította továbbá, hogy a felekezeti iskolába járók toleránsabbak más etnikumok tagjaival szemben, és alacsonyabb mértékben próbálták ki a drogokat, mint nem felekezeti iskolába járó társaik. Ezen pozitív tényezők fő okaként Pusztai Gabriella a társadalmi tőkét és a személyes vallásosságot jelöli meg (Pusztai 2004, 299–300).

Egy kísérlet a vallási társadalmi tőke modellezésére

Az elméleti tapasztalatok illetve a szemlézett amerikai és európai szakirodalmak alapján megkíséreltem elkészíteni a vallási társadalmi tőke működésének grafikus modelljét, mely a 32. ábrán látható. Illusztrálni próbáltam, hogy az egyes szerzők által felvetett szempontok hogyan járulnak hozzá a társadalmi tőke vallási dimenziójának alakulásához, illetve az hogyan hat vissza rájuk. Meg kívántam jeleníteni, hogy ez a társadalmi tőke dimenzió is képes pozitívan vagy negatívan befolyásolni a társadalmi integrációt. Elmondható, hogy a vallásnak illetve vallási közösségeknek komoly hatása lehet tagjainak életre és a társadalmi életre egyaránt (vö. Máté-Tóth - Nagy 2008), melynek működési mechanizmusát ez a 2. ábra hivatott szemléltetni.

2. ábra– A társadalmi tőke vallási dimenziójának elemei



Forrás: saját szerkesztés

Tanulságok

A fejezetben a társadalmi tőke és vallás kapcsolatának bemutatására tettem kísérletet, kitértem a vallási társadalmi tőkére, mint olyan konceptuális és empirikus keretre, amely segítségünkre lehet a vallási közösségek tipologizálásában. A vallási társadalmi tőke elmélet legjelentősebb – főként amerikai – teoretikusainak munkáit tekintettem át, elsősorban olyan példákkal, melyek az Egyesült Államokból származnak. A munka célja a vallás dimenziójának markáns megjelenítése volt, mivel úgy gondolom, hogy bár Magyarországon az intézményes vallásosság társadalmi szinten nem meghatározó tényező, sok más országban az, ezért a társadalmi tőke elmélet szempontjából mindenképpen bemutatásra érdemes. Észak-Amerikában az intézményes vallásosság nagyobb jelentőséggel bír, mint Magyarországon, ezért az ott zajló elméleti vitákból és kutatási eredmények megismeréséből és összehasonlításából fontos tapasztalatokat szerezhettünk a társadalmi tőke és a vallás kapcsolatáról. Egyetértek és Magyarországon is igazolhatónak vélem James S. Coleman megállapítását, melyben a szerző a vallási hálózatok tagjait általában több társadalmi tőkével rendelkezőnek tételezi, mint nem vallásos társaikat. A magyar társadalmi tőke vizsgálatokban a vallás fontossága és szerepe tehát két tényezőtől függ: országos vagy regionális mintán zajlik-e a kutatás, mint jelen munka esetében. Ebben az esetben a vallás jelentősége alacsony mértékű lesz. Azonban ha konkrét társadalmi hálózatok vizsgálatakor alkalmazzuk a koncepciót, a társadalmi tőke vallási dimenziója hazánkban is jelentőséghez

juthat. Jó példa erre Pusztai Gabriella kutatása, illetve saját kutatásunk a Jehova Tanúi és a Baptisták körében. Középtávon véleményem szerint a vallási társadalmi tőke átveheti a korábbi tipologizálási módozatok helyét a kortárs társadalomtudományban, amennyiben a vallási közösségeket társadalmi hozzájárulásuk alapján kívánjuk kategorizálni, nem pedig absztrakt vallási-ideológiai dimenziók mentén. Erre utal Putnam és Campbell (2012) munkássága is, melyben a társadalmi tőkét az amerikai közösségi élet erős kapcsolatát elemzik.

Bibliográfia

Bellah, R. – Madsen, R. – Sullivan, W. M. – Swidler, A. – Tipton, S. M. (1996). Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Coleman, J. A. (2003). Religious Social Capital – Its Nature, Social Location, and Limits. In C. Smidt (Ed.), Religion as Social Capital: Producing the Common Good (pp. 33–47). Waco, TX: Baylor University Press.

Coleman, J. S. (1988). "Social Capital in the Creation of Human Capital." The American Journal of Sociology 94: 95–120.

Cox, E. (1998). Measuring Social Capital As Part of Progress and Well-Being. Measuring Progress. Is Life Getting Better? R. Eckersley. Collingwood, Victoria, CSIRO Publishing 157–167.

Eiesland, N. L., & Warner, R. S. (1998): Ecology: Seeing the Congregation in Context. In N. T. A. et al. (szerk.): Studying Congregations. Nashville, Abingdon Press. 40-77.

Greeley, A. M. (1997). Coleman revisited: religious structures as a source of social capital. American Behavioral Scientist, 40(5), 587–594.

Hutchison, W. R. (2003). Religious Pluralism in America. Yale University Press. New Haven and London.

Máté-Tóth, A. – Nagy, G. D. – Török, P. (2008) Az új vallási közösségek viszonya a társadalomhoz. In: Vallásosság változatok (szerk. Máté-Tóth – Nagy) Szeged, Jatepress. pp. 29-46.

McGuire, M. B. (2001). Religion: The Social Context. Belmont, California, Wadsworth Pub. Co.

Orbán, A. – Szántó, Z. (2005). Társadalmi tőke. Erdélyi Társadalom, 3(2), 55–70.

Pusztai, G. (2004). Iskola és közösség. Budapest: Gondolat.

Putnam (2000) Bowling alone: the collapse and revival of American community. New York, Simon and Shuchter.

Putnam, R. D., & Campbell, D. E. (2012). American grace: How religion divides and unites us. Simon and Schuster.

Tomka, M. – Zulehner, P. (2008) Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)europa. Ostfildern, Schvabenverlag.

Török, P. (2004) Magyarországi Vallási Kalauz 2004. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Uslaner, E. M. (2001). Volunteering and social capital: How trust and religion shape civic participation in the Untied States. In P. Dekker – E. M. Uslaner (szerk.), Social Capital and Participation in Everyday Life (pp. 104–117). London: Routledge.

Wuthnow, R. (1991). The voluntary sector: legacy of the past, hope for the future?. Between states and markets: The voluntary sector in comparative perspective, 3-29.

Wuthnow, R. (1999). Mobilizing Civic Engagement: The Changing Impact of Religious Involvement. In T. Skocpol – M. P. Fiorina (Eds.), Civic Engagement in American Democracy (pp. 331–363). Washingtown, D. C.: BROOKINGS INSTITUTION PRESS.

VALLÁS ÉS TÁRSADALMI KAPCSOLATHÁLÓZAT ÉSZAK-AMERIKÁBAN ÉS KÖZÉP-KELET-EURÓPÁBAN[6]

6 A tanulmány eredeti megjelenési helye: Nagy Gábor Dániel (2015) Vallási és Társadalmi Kapcsolathálózat Észak-Amerikában és Közép-Európában. Századvég, 2015. 4. szám 153-178

A társadalmi hálózatkutatás és a vallásszociológia

A vallásszociológia rengeteget nyerhet a vallási társadalmi hálózatok kutatásának alkalmazásával. A vallásos hitek és vallási csoportok társadalomkutatása általában empirikus vizsgálaton és az eredmények elemzésén és értelmezésén alapul. A vallásszociológia széleskörű perspektívával rendelkezik a vallásos élet kutatásában, de a vallási társadalmi hálók általában más-más jegyeit tükrözik a vizsgált vallási mozgalmaknak és jelenségeknek, így képezve érdekes tárgyát a kutatásnak. A hálózattudomány, amely a hálózatelméleten alapszik, eléggé új és innovatív terület, megközelítései pedig sok szempontból úttörőek. A hálózatkutatási módszerek és elvek társadalomtudományos alkalmazása a hálózattudomány eredményein alapszanak. Tehát a vallási hálózatok társadalmi közösség alapú kutatása a hálózatkutatás módszertani eszközein és feltételezésein nyugszik, de főleg a társadalmi hálózatkutatáson, mivel ez a terület rohamosan fejlődött az elmúlt években. A kutatás tárgyai ebben a megközelítésben egyaránt lehetnek a vallási közösségek tagjai vagy maguk a közösségek. A vallási társadalmi hálózatok feltérképezése empirikus tapasztalatok alapján kell, hogy történjen, és a feltérképezés eredményeit objektíven kell tudni értelmezni. A társadalmi hálózatkutatás grafikus végeredménye – vagy egyszerűen szólva: gráfja – a különféle tényezők helyét jelöli csomópontokkal, a csomópontok közötti különféle kapcsolatokat pedig vonalakkal. A gráfok értelmezését a kutatók végzik, az ábrázolások és a statisztikai mérőeszközök segítségével. A végeredmények meghatározása a társadalmi hálók jegyeinek vizsgálatán és statisztikai mérésén alapszik. Ha a kutató részletesebben akar egy adott jelenséget vizsgálni, vannak speciális mérőeszközök – melyeket hálózatkutatók fejlesztettek ki – arra, hogy empirikusan is teszteljék a különféle feltevéseiket egy adott hálózattal kapcsolatban. Ez az új módszer a lehetőségek széles skáláját kínálja, hogy részletesebben lehessen kutatni a vallási hálózatokat, jóllehet, a módszer elterjedése nagyon lassú a valláskutatók körében.

Elméleti és módszertani újítások a vallásszociológiában

Ha a szociológiában felmerülő új elméletek, módszerek fejlődésének kérdését vizsgáljuk, láthatjuk, hogy a vallásszociológia új elméletek és módszerek katalizátora volt a szociológia alapító atyáinak korában.

Amennyiben a klasszikusok elméleteit vizsgáljuk, mint Max Weber vallásosság-, vallásos értékek és a kapitalista értékrendszer kapcsolatának elméletét (Weber 1958), vagy Emile Durkheim különféle vallások más-más társadalmakban betöltött azonos funkciójáról szóló elméletét (Durkheim 2012) és persze Ernst Troeltsch elméletét, amely Weber egyház-felekezet tipológiai munkáján alapszik (Troeltsch 1992), akkor nyugodtan állíthatjuk, hogy a vallásszociológia egy újító ág (diszciplína) volt a szociológián belül, és jelentősen hozzájárult e tudományterület általános fejlődéséhez. A legelső elgondolás, hogy a társadalom szerkezetét ábrákkal és gráfokkal képzeljük el, 1930-ban jelent meg a szociológusok körében. Ez nagyon közeli kapcsolatban állt Georg Simmel “formális szociológiájával” és más német szociológusok elképzeléseivel. Itt először ábrázolták vonalak, pontok és alakzatok a társadalom szerkezetét, a kapcsolatok pedig fontos elemmé váltak a társadalmi viszonyok grafikus ábrázolása kapcsán (Scott & Carrington 2011).

Moreno volt az, akit igazán foglalkoztatott a társadalmi hálózattal. A saját módszertani megközelítését "szociometria" néven emlegette, és megalkotta a "szociogramot". A "szociogram" a szociális hálók képi megjelenítése volt vonalak és pontok használatával. A módszer és alkalmazásai előtérbe kerültek a neveléstudományban, és továbbfejlődtek az USA-ban és Európában (Scott & Carrington 2011). A társadalmi hálózatkutatás alkalmazása mint kutatási módszer és elméleti keret, széles körben elterjedt a szociológiában az 1960-as évek elejétől. Az első alkalmazások Moreno és kollégái pszichológiai munkájáig vezethetők vissza, valamint Kurt Lewin szociológiai munkásságáig.

A társadalmi hálózatok kutatási területe hozzájárult számos kutatási központ megalakításához az 1970-es évekre. A fejlődés egyaránt jelent volt az USA-ban és Európában, és a módszer fejlesztése mindkét régió kutatóinak közös vállalkozása volt. A módszertani újítások folyamatosak ezen a területen még napjainkban is (Freeman, 2004). A társadalmi hálózatkutatás legelső alkalmazása vallási területen Sampson munkájáig vezethető vissza, aki a hálózatkutatást 18 monostorban élő szerzetesen végezte (Sampson, 1969; idézi Herman 1984, 60-74).

Más szociológusok is alkalmazták a hagyományos szociometrikus megközelítést vallási csoportokra az 1960-as, 1970-es években, például klikk-keresésre és egyének csoportba szerveződésének vizsgálatára. A társadalmi hálózatok mintáit ezekben az időkben még nem vizsgálták (Herman 1984). Egy másik nagyon fontos áttörés az SNA (Social Network Analyses, társadalmi kapcsolatháló elemzés) módszerben akkor történt, amikor a társadalomkutatók rájöttek, hogy a helyi közösségek társadalmi hálózat paraméterei kulcsfontosságúak lehetnek egy csoport fejlődésekor. A társadalmi kapcsolatok fejlődtek a helyi vallási csoportban – a gyülekezeti felépítés létfontosságú volt a csoport fennmaradásakor. Hoge és Roozen (1979-ben) arra is rájöttek kutatásuk során, hogy a társadalmi tényezők – mint a kapcsolatok egy vallási csoportban – normál esetben akár fontosabbak is lehetnek, mint a teológiai alapvetések. Az ilyen eredmények hozzájárultak a szociális háló alapú megközelítések és az SNA módszer széleskörű elterjedéséhez az amerikai vallásszociológiában. Freeman (2004) koncepcióját követem, amikor olyan munkákról beszélek, amelyek SNA módszerrel dolgoznak. Az ő felvetése szerint a munkák négy kategóriába esnek attól függően, az SNA alkalmazása mennyire mély, és átfogó. A négy kategória: a tudományos munka részben vagy teljesen (1) magába foglalja a megközelítést, amely szerint a társadalmi szereplők kapcsolatai fontosak. (2) A szereplők közötti társadalmi kapcsolatokról meglevő adatok gyűjtésén és elemzésén alapszik. (3) Nagymértékben alkalmaz grafikus ábrázolást, hogy feltárja, és megjelenítse azon kapcsolatok mintáit. És (4) matematikai és számítási modelleket használ, hogy leírja, és megmagyarázza azokat a mintákat. (Freeman 2004).

A négy kategória általában vegyítve van jelen a kortárs SNA cikkekben. Ebben a munkában áttekintettem az amerikai és a közép- valamint kelet-európai vallásszociológusok munkáit, hogy lássam, milyen mértékben használnak SNA-t a cikkeikben.

Az áttekintés maga nem teljes; akadémiai munkák és könyvek átfogó vizsgálatán alapszik, melynek során olyan cikkeket kerestem, amelyek társadalmi hálózatkutatással és vallással, vagy vallási csoportok társadalmi hálózati hatásaival foglalkoznak. Előfordulhatnak jelentősebb akadémiai munkák, amelyeket kihagytam, de igyekeztem alaposan feltérképezni a terepet. Az észak-amerikai vallásszociológia esetében igyekeztem olyan cikkekhez ragaszkodni, amelyek erősen társadalmi hálózat alapúak, kizárva olyan cikkeket, amelyek társadalmi tőkéről és val-

lásról szólnak. A társadalmi tőkét és a szociális hálókat mint társadalmi tőke alapköveit fontos elméletnek tartom, de olyan cikkeket kellett válasszak, amelyek magukra a hálózatokra fókuszálnak, és nem a társadalmi tőkére. Közép- és Kelet-Európa esetében már választottam olyan cikkeket is, amelyek vallással és a társadalmi tőkével foglalkoznak, amennyiben valamilyen mértékben szerepeltek benne hivatkozások a társadalmi hálózatokra. Freeman kategóriarendszerén alapuló találataimat a két áttekintés legvégén, táblázatos formában bemutatom.

Társadalmi hálózatkutatás az észak-amerikai vallásszociológiában

A SNA népszerű lett Észak-Amerikában, mivel az emberi kapcsolatok és interakciók, valamint azok hálózatai a szociológia figyelmének középpontjába és kutatási tárgyába kerültek. A módszerek fejlődtek, és a hálózatelméletekből új kapcsolat-ábrázolási módszerek és összetett hálózati mérőmódszerek születtek. Számos cikk áll rendelkezésünkre társadalmi hálózattal kapcsolatos módszerekről a valláskutatásban,amelyeket felosztottam a különböző alfejezetekre a témaköreik alapján.

Egy felekezet társadalmi kapcsolathálózati kutatása

Nancy J. Herman (1984) társadalmi kapcsolathálózat kutatása egy anglikán felekezetről jól példázza a módszertan alkalmazását. Herman a kutatását egy 40 fős kanadai anglikán gyülekezetben végezte, White és Breiger továbbfejlesztett módszertani eszközeit felhasználva (White - Berger 1975; Herman 1984). A kutató maga is a közösség tagja volt, 25 társával interjút készített, akiknek egyben egy szociális társadalmi kérdőívet is ki kellett tölteniük. A közösségnek 250 tagja volt 1975 előtt, egy új lelkipásztor érkezéséig. Az új lelkipásztor modernizálni akarta a gyülekezetet, aminek következtében a létszám jelentősen megcsappant: 40 tag maradt a gyülekezetben. A csoportkeresési módszer 4 különböző csoportot talált a gyülekezeten belül: (1) a reformerek, (2) a konzervatívok, (3) a követők és (4) az elszigetelt egyéni tagok. A reformerek erős csoportot képeztek, akik nagyra becsülték egymást, és nem szívlelték a konzervatívokat. Ebben a csapatban volt a lelkész is. A konzervatívok szintén erős blokkot képeztek, de a követőkkel valamennyire kijöttek, ha megbecsülésről volt szó. A konzervatívok alacsonyabb státusszal bírtak, mint a reformerek. A követők voltak a leggyengébb csoport, erős kötelékeik voltak ugyan a csoporton belül, de rengeteg nem kölcsönös kötelékük volt a reformerekkel és néhány konzervatívval. A tanulmány a társadalmi hálózatkutatás módszerét alkalmazta, kiemelten egy blokkmodell-elemzést, hogy megértse egy vallásos felekezet társadalmi viselkedését és szerveződését. A körülhatárolt blokkok nemcsak közös hitelvekben osztoztak a tanulmány szerint, hanem életkorban, foglalkozásokban, és persze a gyülekezetben eltöltött időben is. A blokkmodell-megközelítés, ami egyébként klasszikus módszer a társadalmi hálózatkutatásban, kiváló kutatási eszköznek bizonyult (Herman 1984).

Személyek közötti kapcsolatok és a társadalmi hálók szerepe a vallási közösségi életben

Stark és Bainbridge (1980) arra jutottak, hogy a személyek közötti kapcsolatok a felekezeti tagok és az új lehetséges tagok között létfontosságúak voltak abból a szempontból, hogy mennyire sikeres a tagbővítés az amerikai Moonie-k számára. Ha ilyen személyek közötti kapcsolatok nem léteztek, vagy nem alakultak ki a felvétel során, az egész térítési szándék általában sikertelen volt. A szerzők példákkal is szemléltették, hogy bizonyos emberek azért lettek Moonie tagok, mert erős személyes kapcsolataik voltak olyasvalakikkel, akik már tagjai voltak az egyháznak. A teljes taggá válás a tagok és az "újoncok" közti napi interakciók során valósult meg, és nagyban függött a köztük levő személyes kapcsolatoktól. Tehát arra jutottak a kutatók, hogy a felekezeti tagság nem azért valósult meg, mert vonzotta az újakat az ideológia, hanem azért fogadták el az ideológiát, mert volt valaki, akihez kötődtek.

Azt is fontos megjegyezni, hogy a felekezet első tagjai az USA-ban az első megtértek közvetlen társadalmi hálózatából érkeztek. Levonható tehát az a következtetés, hogy a társadalmi kapcsolatok és hálózatok lényeges szereppel bírnak az új tagok felekezeti toborzásakor (Stark - Bainbridge 1980, 1379. o.).

Samuel Stroope (2011) úgy találta, hogy a társadalmi hálózatok közvetlenül vagy közvetetten meghatározzák az egyén vallásos részvételének formáját a Hindu berendezkedésben. Egy felekezeti típusú hitéleti modell vonzereje tehát annak a tagok számára nyújtott társadalmi hálózati előnyeiben rejlik.

Társadalmi hálózatok és vallásosság

Cavendish, Welch és Leege (1998) már úgy írt a társadalmi hálózatban megjelenő adatokról, mint a vallásosság előrejelzéseiről az USA-ban élő színes bőrű katolikusok között. Ők arra tettek kísérletet, hogy kutatási adatok alapján megkeressék a különbségeket a hitéletben és a spiritualitásban a fehér és fekete katolikusok között. A társadalmi hálózat elméletének általános felfogása alapján azt állítják, hogy a társadalmi hálózaton belüli kapcsolatok megtérülése súlyponti előrejelzője lehet a vallásosságnak.

McIntosh, Sykes és Kubena (2002) az idősek társadalmi hálózatait kutatta. Arra jutottak, hogy az idősek társadalmi hálózatának legfontosabb jegye a vallási azonosság. A vallásosság egy sokkal prominensebb tényező, mint az etnicitás, barátság, közösen végzett önkéntes tevékenységek, lakóhelyi közelség vagy a közös munkatapasztalat. A cikk azt is állítja, hogy az erősebb rokoni vagy baráti kapcsolatok növelik a gyülekezetlátogatás valószínűségét, viszont az etnikailag homogén kötelékek, szomszédsági hálózati kapcsolatok nem. A hálózat kiterjedtsége szintén növeli a vallásos részvételi gyakoriságot. A szomszédságon alapuló hálózatok nincsenek ilyen pozitív hatással az idősek vallásos részvételére és megjelenésére.

Az egyén egészsége és az elégedett életvitel

Krause és Wulff (2005) megvizsgálta az egyház által nyújtott társadalmi szolgáltatás és a személyes egészséggel való elégedettség közti kapcsolatot. Kihangsúlyozták, hogy a társadalmi kapcsolatok a szociológusok szerint általában jelentős szerepet játszanak a hatékony és jó életvitelben. Megvizsgálták az egyházi környezetben nyújtott szociális támogatási rendszereket és azok hatását az egészségre – az US Congregational Life Survey (US Felekezeti Élet Vizsgálat) adatait használták fel empirikus elemzésük során. Adataik azt mutatták, hogy azok, akik régóta a felekezet tagjai, nagyobb eséllyel látogatják rendszeresen a szolgáltatásokat. Akik pedig rendszeresen látogatják, nagyobb eséllyel kapnak érzelmi támogatást más felekezeti tagoktól. Azokat, akik érzelmi támogatást kapnak a felekezettől, erősebb hovatartozás jellemzi, erősen kötődnek a felekezethez. Végül pedig, aki jobban érzi, hogy tartozik valahová, elégedettebb az egészségével. A hovatartozás erősebb átélése jobb egészséget biztosít, bár lehetnek más magyarázatok is erre (Krause - Wulff 2005).

Brashears (2010) egy kísérletet folytatott Durkheim/Berger elméletéről, miszerint akik kapcsolatban állnak egymással egy vallási felekezeten belül, azok védve vannak az anómiás hatástól a “sacred canopy” elven. Az elsajátított társadalmi világuk egy “szentélyként” fogható fel, és amíg az sértetlen, addig stabil társadalmi szerkezetet biztosít. A kutatás maga megpróbálta azonosítani azt az elemet, ami az anómiától véd: a “szentély” maga vagy a mögötte lévő szociális háló? A felhasznált adatok az 1985-ös és 2004-es GSS hullámból származtak, és az eredmények támogatták Durkheim és Berger alapfelvetéseit. A vallási követők valóban védettek voltak a “szentély” által az anómia és a deviáns formák magasabb szintjeitől. A “szentély” védő ereje függött egy adott ember hitének fokától és a hívőtársaival való viszonyától, de nem függött a vallási részvétel gyakoriságától. Úgy tűnik a védelmet az a közvetlen szociális háló nyújtja, amit az azonos hitelveket valló emberek alkotnak. Azok a hívők, akik erős, vallási alapú társadalmi hálózat tagjai, tehát védve vannak az anómiától, kevésbé voltak boldogtalanok vagy normaszegők (Brashears 2010).

Lim és Putnam (2010) a vallás és az elégedett élet kapcsolatát kutatta a társadalmi hálózat megközelítéssel. Ők a “Faith Matters” kutatási adatait használták 2006 és 2007 között, ami a vallás és a társadalmi tőke közötti viszonyt vizsgálta Amerikában. Rájöttek, hogy az elégedett élet és a felekezeti barátok létszáma között nagyon erős kapcsolat van. Ebből arra következtettek, hogy a felekezeten belüli baráti hálózatok közvetítették a részvétel pozitív hatásait az adott egyén életében. Szerintük a felekezeti barátságok jelentőséggel bírnak, mivel egy sajátos társadalmi szituációba ágyazottak. A felekezetek hálózatai hatékony csatornák lehetnek a társadalmi támogatásban, mivel a felekezeti barátok értékesebb támogatást nyújtanak, mint a más hálózatokból származó barátok. A tanulmány azt is állítja, hogy a társadalmi hálózat hatása az egyénre nem vezethető le pusztán a kötelékek számából és azok súlyából, mert a közös hálózati identitástudat és a környezet, ahol az fogan, szintén számít. A szerzők szerint nehezen elképzelhető, hogy az USA kontextusában egy nem vallási alapú társadalmi hálózat ugyanilyen hatással legyen az egyén életére (Lim - Putnam 2010).

Vallásos társadalmi hálózatok és szolidaritás

McPherson – Smith-Lovin és Cook (2001) azt állította, hogy az azonos vallású tagok közötti kötelékek gyakorta szorosabbak. Ezen erős kötelékek miatt valószínűbb, hogy más feleke-

zeti tagoknak inkább nyújtanak azonnali segítséget, ha kell, mintsem más szociális csoportnak, legyen szó közös hobbi kötelékéről vagy munkatársi kötelékről.

Stroope (2011b) megvizsgálta a személyes felekezeti részvétel hatásait és az egyén vallásos társadalmi hálózatait. A felekezeti tagok közötti kapcsolatokat, azok társadalmi beágyazottságát, a felekezeten belüli barátok számának arányához képest vizsgálta, a 2007-es Baylor Religion kutatási hullám 2 alapján. A kutatási eredmények azt mutatják, hogy a társadalmi beágyazottság jelentős hatással van az egyén vallási tevékenységének mértékére. Minél nagyobb a barátok arányának száma egy adott vallási közeg létszámához viszonyítva, az egyén annál aktívabban vesz részt az adott közösség életében. Továbbá a felekezeti beágyazottság kevésbé erős, de azért jelentős hatással bír az egyén vallásosságára.

Vallási társadalmi hálózatok és polgári tevékenység

Lewis, MacGregor és Putnam (2013) a vallásosság és a polgári tevékenység pozitív kapcsolatának hátterét vizsgálta, hipotézisük az volt, hogy vannak-e társadalmi hálózatok a jelenség hátterében. Felvetették, hogy a kiterjedt társadalmi hálózatok általában magasabb fokú részvételhez járulnak hozzá, és azt, hogy a vallásos amerikaiak a civil társadalmi életben gyakrabban vesznek részt, mint kevésbé vallásos kortársaik. Megvizsgálták a vallásosság különféle aspektusait, mint például a személyes vallási élmény hatását. Különböző nézetekkel álltak elő annak hátteréről, hogy a személyes vallási élmény hogyan alakította az egyén tetteit: némelyik szerző a vallási tanítás üzenetére és annak az egyénre gyakorolt hatására fókuszál. Mások kognitív keretek mechanizmusairól beszélnek, ami szerint a vallásosság növelheti az ember szimpátiáját más egyének iránt, ezáltal magyarázva a társadalmi életben való viselkedésüket.

Lewis, MacGregor és Putnam (2013) nézetei szerint a vallásos élet a felekezeti berendezkedésben történik, és a vallásos emberek így tanulhatják és gyakorolhatják civil társadalmi érzékenységüket. Néhány magyarázat talán fellelhető, ha a lelkészek tetteire és szerepére, valamint a különböző vallási csoportok társadalmi felelősségvállalási arányaira fókuszálunk. A részvétel azért magasabb a vallásos közegben, mert azon keresztül az emberek új kapcsolatokat alakíthatnak ki, és növelhetik a társadalmi hálózataikat. Az új barátok miatt az emberek még inkább be lesznek vonva a gyülekezeten belüli felelősségvállalásba, felelősséget éreznek a csoport többi tagja iránt (Lewis - MacGregor - Putnam 2013).

A szerzők azt állítják, a vallási hálózatok jobb társadalmi támogatást, több társadalmi erőforrást nyújtanak, így jobban hozzájárulhatnak a társadalmi felelősségvállaláshoz, mint más társadalmi hálózatok. A vallási hálózatok továbbá gyakran szorgalmazzák a társadalmi támogatás és segítségnyújtás normáit, amivel a tagok aktívabbá is válnak. Ezek a társadalmi hálózatok ugyanakkor toborzó hálózatként is működnek az önkéntes munkához, mivel az emberek helyénvalóbbnak tartják, hogy ilyen hálózatból való barátokhoz forduljanak, mint más hálózatokból való barátokhoz, például a munkahelyi hálózatból valókhoz. És a végső érv, hogy a vallási csoportokban rengeteg szociális és politikai ügyekbe bevont ember van, akik ösztönözhetnek, vagy akár be is vonhatnak másokat a különféle ügyekbe. Ezek az emberek lehetnek akármilyen társadalmi hálózat tagjai – például kereskedelmi szövetség vagy Rotary Club –, tehát a hálózat működése mögött álló okok nem feltétlenül a vallási

homogenizmusból fakadnak, hanem annak különleges mivoltából (Lewis - MacGregor - Putnam 2013, 333-335).

Ha összegezni akarnánk a kutatási eredményeket, azt mondhatjuk: az erős vallási társadalmi hálózatok a társadalmi felelősségvállalás és a szomszédos tevékenységek pontos előrejelzései lehetnek (Lewis - MacGregor - Putnam 2013, 344), és a kutatási eredmények alapján arra következtethetnénk, hogy a társadalmi hálózat lényegesebb, mint a hitrendszer típusa, vagy a közösségbeli részvételek aránya.

Az észak-amerikai cikkek

Ha Freeman (2004) négyes kategóriarendszerét nézzük az alábbi vizsgált tanulmányok esetében, megállapíthatjuk, hogy többségük alkalmazott társadalmi hálózat elméletet, de csak egyikük alkalmazta magát a grafikus SNA módszert. Herman egy blokkmodell-elemzést készített egy anglikán gyülekezetről, melyet Freeman harmadik kategóriájába lehetne sorolni.

5. Táblázat: Észak-amerikai társadalmi hálózat és vallás cikkeinek kategorizálása

Szerző(k) és évszám	**1. Kategória (észleli a társadalmi szereplők közti kapcsolat fontosságát)**	**2. Kategória (adatot gyűjt a társadalmi szereplők közti kapcsolatról)**	**3. Kategória (grafikus ábrázolást használ a minták megtalálásához)**	**4. Kategória (összetett statisztikát alkalmaz a minták elemzéséhez)**
Herman 1984	X	X	X	
Stark és Bainbridge 1980	X	X		
Cavendish, Welch és Leege 1998	X	X		
McIntosh, Sykes és Kubena 2002	X	X		
Krause és Wulff 2005	X	X		
Brashears 2010	X	X		
Lim és Putnam 2010	X	X		
McPherson – Smith-Lovin és Cook (2001	X	X		
Stroope 2011	X	X		
Stroope 2012	X	X		
Lewis - MacGregor - Putnam 2013	X	X		

Forrás: Saját szerkesztés, Freeman alapján 2004

A többi munka addig a szinting jutott, hogy felismerte a társadalmi hálózatok fontosságát vallási csoportokra nézve, és empirikus adatokat gyűjtött róluk, de nem használt grafikus ábrázolást, hogy bemutassa azokat, sem az SNA-val kapcsolatos statisztikákat, hogy elemezze azokat. Ez az eredmény azt sugallja, hogy a társadalmi hálózatkutatási megközelítés jelen van ugyan az észak-amerikai szociológusok munkáiban, de nem használják a társadalmi hálózatkutatás módszerét, hogy grafikusan jelenítsék meg a vizsgálat tárgyai közötti kapcsolatokat. Sokkal inkább használják a társadalmi tőke koncepcióját, melyet Robert D. Putnam épített ki. Putnam a társadalmi tőke modelljét nagyban a vallásos részvételre alapozta, és Campbell-lel egy egész kötetet szánt arra, hogy tanulmányozza a vallásosság hatásait az egyén szociális életére és társadalmi tőkéjére Amerikában (Putnam - Campbell 2012).

Társadalmi tőke újraértelmezése: a társadalmi hálózati normák kötőanyaga

Elméleti szempontból a társadalmi hálózat elmélete és a társadalmi tőke elmélete szorosan összefügg. Mindkettő a társadalomnak egyazon tudományos értelmezéséből fakad, és fejlődésük nagyjából párhuzamosan történt. A módszerek közti látható kapcsolatok szorosan összekötik a kettőt, mivel a társadalmi tőke a társadalmi hálózatok kötőanyaga, és építőköve. A legnagyobb különbség nem az elméleti rész, hanem a módszertani rész között van: az SNA-nak jól alkalmazható arculata van. A társadalmi tőke csak elméleti szinten létezik, ezért gyakorlati alkalmazása nincs. Ha meg szeretnénk érteni a vallási társadalmi hálózatokat, fel kell ismernünk, hogy ezek normák és értékek összetett rendszerei, és összefüggnek a vallási csoport normájával és értékrendszerével. A hálózatok működése a különféle vallási közösségek hitelvein és hitvallásán alapulnak, és keveredve annak értékrendszerével egy követendő normarendszert alkotnak a csoport tagjai számára. Ezek a normák és értékek irányítják a csoport tagjai közti kapcsolatokat, és a tagok kapcsolatait magával a társadalommal. Ezekre a bonyolultan összefonódó normákra, értékekre és hálózatokra a társadalmi tőke koncepciója tűnik a leginkább használható elméleti megközelítésnek. Az USA-ban a vallási intézmény több társadalmi tőkét termel, mint bármilyen más intézmény. J. A. Coleman véleménye szerint az amerikai vallási közösségek gyakran és láthatóan támogatják a civil társadalomban való részvételt. A vallási csoportok utat mutatnak tagjaik számára abban, hogy hogyan segíthetnek mind a csoporton belül, mind a csoporton kívül. Emellett a szükséges hálózatot, találkozási pontokat és szervezőkészséget is biztosítják mindehhez, így gyakorlatilag mindent, ami szükséges ahhoz, hogy a jó szándékot tettekre váltsák (J.A. Coleman 2003).

Robert Wuthnow írása szerint a vallás és a vallási hálózatok szerepe a közéletben való részvétel mozgósítására többféleképpen értelmezhető. A fentebb idézett empirikus adatokra alapozva, melyek a Gallup kutatásán alapulnak, Wuthnow azt is megjegyzi, hogy akik aktív vallásgyakorlók, azok gyakrabban szánnak pénzt vagy akár időt is önkéntes szervezetek támogatására, mint azok, akik nem gyakorolják vallásukat. Ez az állítás még akkor is igaz, ha a támogatott szervezetek semmilyen módon nem kapcsolódnak az egyházukhoz vagy a felekezetükhöz (Wuthnow 1999).

A közösség élettere körülhatárolja annak társadalmi tőkéjét. A szervezeti jegyek, iránymutatások, a meglévő hálózatok és az intézményi bizalom fekteti le a közélet alapjait. Nancy

Ammerman értelmezése szerint a társadalmi tőke részben bizalom, részben kölcsönös felelősség – egyrészt a közösséggel kapcsolatos információ formájában, másrészt útmutatók formájában, melyek ápolják a közösségi viselkedést, és kiszorítják a társadalomellenes viselkedést. Az emberek, a célok és a kapcsolatok, amik jelen vannak egy közösségben, hozzák létre a társadalmi tőkét. Ez a társadalmi séma erősíti a közösséget, és lehetővé teszi a társas interakciót (Ammermann, cited by Eiesland - Warner 1998).

A társadalmi hálózati megközelítés Közép-Kelet-Európában: a rendszerváltás korabeli kutatások

Nagyon jelentős történelmi különbségek vannak e régió társadalmainak fejlődésében a világ más régióihoz képest, de a közép-kelet-európai régió országai között rengeteg párhuzamos vonást fedezhetünk fel. Paul Zulehner, Tomka Miklós és Máté-Tóth András elméletei alapján majdnem teljes bizonyossággal állíthatjuk, hogy Közép- és Kelet-Európa sajátos vallási jegyekkel bír, ami a vallási hitet és hovatartozást illeti, a történelmi és társadalmi viszonyok, valamint közös értékek és identitás jegyek egy közös szocialista múltban gyökereznek. (Máté-Tóth, Mikluščák, Zulehner, Tomka, - Toš, 2000; Miklos Tomka - Zulehner, 1999; Miklós Tomka - Zulehner, 2000).

A legfontosabb tényező, ami összeköti a közép-kelet-európai régiót, nem más, mint a közös múlt, amin az itteni országok osztoznak, és a közös élmények az 1989-1991 közötti rendszerváltásról.

Ezek az országok ugyanis a Szovjet Keleti Blokkba tartoztak, és a domináns nagyhatalom átszőtte a társadalmi és vallásos élet egészét, politikai érdekeit és társadalmi értékrendszerét rákényszerítve minden fennhatósága alatti országra. A szovjet “birodalom” nem volt új a régió lakói számára, mivel történelmükben már láttak más birodalmakat is, mint a Habsburg vagy az Ottomán Birodalom, amelyek fennhatóságuk alá vonták őket korábban. Tehát ismert a távoli központi irányítás jelensége korlátolt autonómiával. A rendszerváltás óriási áttörést hozott a szabadság és autonómia ígéretével a régió országai számára, de nagyban hozzájárult az erősödő nacionalizmushoz is, melyet az említett térség egészében tapasztalni lehetett (Máté-Tóth 2010). A rendszerváltás jelentős esemény volt, ígéretet hozva az egész térség lakossága számára, és rengeteg illúziót, általános elvárásokat a gyors társadalmi és gazdasági változások felé. A térség civil társadalmaiból hiányoztak azok a közösségek, melyek az “egészséges” társadalmakban általában jelen vannak. Hankiss Elemér (1982) “negatív modernizáció” elmélete a közösségi viselkedés általános leépüléséről, széleskörű társadalmi szétbomlásról és a közélet leépüléséről is beszél. A legtöbb közösségi tevékenységet maga az állam irányította még a rendszerváltás előtt, majd a jelentős változás után a társadalmaknak nem volt alapjuk, hogy egészséges civil társadalommá szerveződjenek, míg az egyházak már jelentős független társadalmi tevékenységet folytattak. Például Magyarországon a Katolikus Egyház már “földalatti” fiatal kisközösségi mozgalommal rendelkezdett, ráadásul a hivatalos egyházi szerkezet mellett, a kisebb neoprotestáns egyházak megalkották a Szabadegyházak Tanácsát (Szigeti and Rajki 2012), ezen kívül számos másik vallási tevékenységről is beszélhetnénk. Azt is mondhatnánk, hogy a rendszerváltást egy vallási megújulás előzte meg, és követte, vagy legalábbis magas szin-

tű vallási közösségi tevékenység, melyek végül meghatározták annak az időnek az arculatát. A vallási elkötelezettségen alapuló társadalmi hálózatoknak óriási szerepe volt a kommunista múlt felszámolásában, egyrészt azzal, hogy aktívan segítettek kigyomlálni az állami szocialista rendszert, másrészt azzal, hogy segítettek kiépíteni azokat a demokratikus erőket, amelyek átvették az irányítást a rendszerváltás után. A vallási társadalmi hálózatok kialakulásának ezen jelenségeit elsőként teológusok, valláskutatók és vallásszociológusok tanulmányozták. A vallási közösségszervezés a kései kilencvenes évek végére megcsappant, és elvesztette a társadalmi kohéziót nyújtó jelentőségét.

Közép-Kelet-Európa vallásos mozgalmai a rendszerváltás időszakában: Movimenti és mások

A társadalmi integrációt és az új társadalmi kohéziót nagyrészt a vallásos alapokon nyugvó közösségi szellem határozta meg a közép-kelet-európai társadalmak ezen átmeneti politikai időszakában. Számos vallási mozgalom – legtöbbjük egyben társadalmi mozgalomként is jelen volt – képezi kutatás tárgyát mind Magyarországon, mind más közép-kelet-európai országban. A "Movimenti" általános elképzelése az 1990-es évek Római Katolikus Egyházának mintájára alakult ki, de emellett a Második Vatikáni Tanács közösségépítő eredményeire is utalhat. Az elmélet célja az volt, hogy különbséget tegyen mozgalmak és közösségek között, és a laikus emberek valamilyen formában megjelenő közösségi életére utal. A "Movimenti" tagok a különböző országokból 1984-ben kezdtek rendszeresen találkozni a Fiatalok Világnapján. Amennyiben megkíséreljük áttekinteni a Movimentihez köthető alapvető magyar szakirodalmat, meg kell említenünk Kamarás István (1994) Bensőséges bázisok című munkáját, mely a rendszerváltás idejében létező katolikus kisközösségekről szól. Dobszay János írt fontos könyvet a katolikus társadalmi mozgalmak történelméről "Regnum Marianum" Magyarországon címmel (Dobszay 1991). Máté-Tóth András összeállított egy tanulmányt a korszak másik nagyhatású társadalmi megmozdulásáról, az úgy nevezett "Bokorról", melyet Bulányi György, egy katolikus szerzetes pap vezetett (Máté-Tóth 1996). Ezek az írások rendszerint példákkal szolgálnak ezen csoportok társadalmi struktúrájáról és közösségi hálózatáról, s ez az aspektus elkerülhetetlenül részét képezi a különböző elemzéseknek, de nyilvánvalóan annak nem fő eleme.

A korszak egy elemző jellegű tanulmányában Máté-Tóth (2011) a második világháborút követő, körülbelül negyven évig tartó titkos katolikus megmozdulások üldöztetéséről ír. Véleménye szerint a megmozdulások a katolikus hit megújítását és továbbadását tűzték ki célul, a kis közösségek tagjai papok, különböző egyházközségek tagjai és laikusok voltak. Máté-Tóth ezeket az embereket cselekedeteik alapján a hit hőseinek nevezi tanulmányában. Természetesen a közösségek ezen vezetőinek meghatározó szerepe volt a csoportnormák és értékek alakításában, és ezeken a fontos jellemzőkön keresztül a kis vallásos csoportosulások társadalmi hálózatának formálásában.

A katolikus kisközösségek kutatása

Kamarás István "Bensőséges Bázisok" (1994) című könyvében írt az 1945 utáni magyarországi kis katolikus közösségekről. Ezek a közösségek jelenítik meg, és képviselik a változatlan, eredeti ötleteket és gyakorlatokat, melyek az Egyházhoz tartoznak, valamint a vallási csoportok folyamatos megújulását. Fellelhetők bizonyos meghatározó szellemi megmozdulások az Egyházon belül, és ezen megmozdulások vezető erőit jellemzően a kisközösségek jelentik. Kamarás ezen közösségek létszámát 2-3000 körülire becsülte, a tagok összlétszáma így körülbelül 30-40.000 fő, a csoportok átlaglétszáma 8-tól 15 főig terjed. A tagok többsége katolikus volt. Kamarás ezen csoportokat különböző szempontok alapján kutatta: megvizsgálta a különböző csoportokban zajló vallási gyakorlatok típusait, a csoportban zajló különféle tevékenységeket és a kis közösségek különböző típusait. Négy különféle mozgalmat emelt ki: a több mint 80 éves Regnum Marianum mozgalmat, mely főleg a serdülőkor előtt álló fiúk nevelésével foglalkozott, de idővel egyre szélesebb teret hódító szervezési feladatokat is ellátott. Bulányi György, a Schola Piae szerzetes pap által alapított Bokor mozgalmat, mely az erőszakmentességet, a szegénységet és a Jézusi példakép szigorú követését hirdette. A Fokoláré nemzetközi mozgalmat, mely szintén népszerűvé vált Magyarországon, s amely a Krisztus szeretetén alapuló mindennapi élet fontosságát tanította – alapítója Chiara Lubich volt –, illetve a Karizmatikus mozgalmat, mely a Szent Léleknek az emberek mindennapi életébe való közvetlen bevezetését tanította.

Kamarás a kisközösségek különböző kapcsolati jellegzetességeit vizsgálta, részben a négy korábban bemutatott fő csoporthoz kötődően. A kutatás kérdései a csoportok vezetési modelljeihez kapcsolódtak, továbbá a csoporttagság és vezetőség legitimitását és integrációját, a különböző csoportok nyitottságát és egymáshoz való közelségét és a különböző csoporttagok jellegzetességeit is magában foglalják. Kamarás fontos felfedezése a társadalmi hálózatokra vonatkozóan az volt, hogy a katolikus kisközösségek általában egy szerzetes vagy egy karizmatikus laikus köré szerveződtek. Kamarás rájött, hogy a kisközösségek a csoport jellegzetességeitől függően különféle életciklussal rendelkeznek. Megvizsgálta a csoportdinamikát, a csoportkonfliktusokat és ezek hatásait a csoport működésére. Amikor a kisközösségek csoporton kívüli kapcsolatait vizsgálta, megemlítette, hogy ezen kapcsolatok száma "alacsony még a kilencvenes évek elején is" (Kamarás 1994, 108).

A közösségeknek ritkán volt bármiféle kapcsolata a saját templomuk vezetőségével, vezetőiket az állami rendőrség és a kommunista titkosügynökök is üldözték. A kisközösségek felének egyáltalán nem volt kapcsolata semmilyen vallásos szervezettel. Ez betudható egyrészt a szándékos elhatárolódásnak is (ld. Bokor). Kamarás emellett vizsgálta egyénileg a csoporttagokat és azok szociológiai jellegzetességeit.

Összegzésképpen megállapíthatjuk, hogy egy társadalmi közösségelemzést készített el anélkül, hogy szociometrikus elemzést alkalmazott, vagy társadalmi kapcsolati-hálózat térképet rajzolt volna. Kutatása felbecsülhetetlen értékű a vallásszociológia számára, mint hogy a legtöbb kis közösség a későbbiekben eltűnt, és Kamarás felfedezései fontos tényezőt képeznek a rendszerváltozás-kori vallásosság megértésében Magyarországon. A kutatás emellett jelentős a vallásos témájú társadalmi kapcsolati rendszerek kutatása szempontjából is. Kamarás kutatási témájának természetéből eredően bevezette a társadalmi közösség vizsgálatának koncepcióját, illetve néhány újszerű módszert is.

A Regnum Marianum kutatása

A Regnum Marianum egy magyar eredetű katolikus szellemi mozgalom. A világméretű katolikus szellemi mozgalmak folyamának peremén lévő magyar papok alapították.

Létrejötte 1896-ra datálható, de törvényes alapítása 1903-ban történt. Kilenc, az egyházközségektől függetlenül dolgozó katolikus pap alapította. Kiindulási ötlete az volt, hogy egy olyan világméretű papi közösséget hozzanak létre, melynek tagjai eskü letétele nélkül tudnak tevékenykedni. Eredeti célja az volt, hogy ösztönözze a fiatal fiúkat, hogy ne az utcán, haszontalan tevékenységek végzésével töltsék el szabadidejüket (Dobszay 1991). A szervezet erőszakos feloszlatásra került az állami szocialista rendszerben 1951-ben, vezetőit bebörtönözték. A mozgalom egy titkos, földalatti mozgalommá vált, és keményen harcolt a kommunista elnyomással szemben különböző tevékenységek végzése és fenntartása, kis közösségek alapítása és a hitszellem terjesztése révén. A közösségi szemléletű megközelítés ritkán szerepel Dobszay munkájában, mivel áttekintése elsősorban történeti jellegű, de következtethetünk arra, hogy a Regnum Marianum csoportok szoros társadalmi hálózata a 70-es, 80-as és a korai 90-es években aktív volt. Ezek a csoportok rejtőzködésre és titkos tevékenykedésre voltak kényszerülve, de vallásos hálózati-kapcsolati rendszerként is működtek, s a mozgalmak fenntartását szolgálták.

A Bokor mozgalom

A Bokor mozgalom különleges módon működött, s olyan módon alapították, ahogyan Jézus alakított ki saját közösségét a bibliai időkben (Máté-Tóth 1996; Zsumbera 1998). A szervezet tevékenysége a csoporttagok intenzív és hatékony együttműködésén és kapcsolatain alapult, akik körülbelül 12-15 fős kis csoportokba, közösségekbe szerveződtek. A kisközösségek egy nagy, vallási alapú kapcsolati hálózatba tartoztak, a bizalom mint összetartó erő jelent meg ezekben az erős emberi kötelékeken alapuló szociális mozgalmakban, ami képessé tette őket arra, hogy szembeszálljanak a kommunista titkosrendőrséggel, mely a csoportok felszámolására törekedett. A fő törekvés a közösség bővítésére irányult: célul tűzték ki, hogy a tagok maguktól csatlakozzanak a Bokorhoz, szellemileg gazdagodjanak a közösségben való részvétel által, és ők maguk is alapítsanak új kis közösségeket saját vezetésükkel. Ezzel a hozzáállással a társadalmi közösségi hálónak egy bokor módjára kell növekednie – mely végül nem történt meg ez egyes csoporttagok személyes készségeinek és motivációjának hiánya miatt. A közösségeket a szervezők tartották egyben, és ők voltak felelősek a találkozók megszervezéséért, felügyeletéért. A közösségek ágazatokba tömörültek, és ezek vezetőit választották ki a horizontális kommunikáció erősítésére a közösségen belül. A közösségek és az ágazatok függetlenek voltak, és különböző témákat illetően rendszeres találkozókat tartottak. A tagok az élet különböző területein tevékenykedő nők és férfiak voltak, akik minden második-harmadik héten, valamint nyaranta egy nagy találkozó keretében összegyűltek, hogy a hit, az élet és a társadalom fontos kérdéseit megvitassák. A Bokor mozgalom a társadalmi közösségi hálózat alkalmazásának kitűnő példája, és az ezt elemző tudományos munkák elsőként alkalmazzák ezt a rendszerszemléletet a kelet-közép-európai vallásos közösségek vizsgálata során.

A Bokor vezetője nagy hatást gyakorolt a szervezetre, és Máté-Tóth (Máté-Tóth 2011) a Bokor Mozgalom vezetőjének, Bulányi György atyának életén és munkásságán keresztül mutatta be a mindennapi hősök fogalmát. Véleménye szerint ezek a hősök – Bulányit is beleértve – jelképes alakok voltak mind a vallás, mind a társadalom területén. Máté-Tóth a kommunista korszakot két szakaszra osztotta fel, az első 1945 és 1974, a második 1975 és 1990 között zajlott. Ezen tanulmányban elsősorban a másodikra fektetek hangsúlyt, melyet Máté-Tóth "Babiloni Fogság" analógiájában is megnevez. Ez a második szakasz egy sokkal kevésbé erőszakos korszak, kevesebb akadállyal a vallásos szervezetek számára, de az állami rendőrség és a titkosügynökök zaklatása ekkor még nem ért véget (Máté-Tóth, 2011).

Vallásos társadalmi közösségek az átmeneti korszak előtti Magyarországon

Kamarás, Dobszay és Máté-Tóth munkái alapján arra következtethetünk, hogy a társadalmi közösségelemzés koncepciója széles körben került alkalmazásra az átmeneti korszak előtti magyarországi Movimenti csoportok kutatása során.

Ezek a csoportok nem tevékenykedhettek szabadon a magyar társadalomban, a rendőrség és a titkosszolgálat szigorú ellenőrzés alatt tartotta őket. Kétségtelenül erőszakos eszközökkel kísérelték meg szabályozni és korlátozni ezeknek a csoportoknak a tevékenységét. Ez a külső nyomás kényszerítette rá ezeket a csoportokat arra, hogy egy sajátos, védekező módon szerveződjenek, és ezáltal megakadályozzák a titkosügynökök és más lehetséges megszállók beszivárgását.

Az átmeneti időszak utáni korszak társadalomhálózati megközelítése a közép-kelet-európai országok vallásszociológiájában

Pusztai Gabriella felhasználta a társadalmi tőke és a társadalmi közösségi szempontokat a Magyarországon lévő felekezeti iskolákról szóló munkájában (2004). Alkalmazta és tesztelte Pierre Bourdieu és James Samuel Coleman koncepcióját a kulturális tőke és a vallásos társadalmi közösségek erejéről egy kutatási felmérés alkalmazásával a magyar felekezeti iskolákba járó gimnazista diákok körében.

Megemlíti, hogy a magyar felekezeti iskolák alapítása a hívő szülők szoros társadalmi hálózatára épül. Továbbá az iskoláknak egymással nagyon erős és szoros kapcsolata van, elsősorban az egyes évfolyamok között, ami a diákokat a tanulásra és a jobb teljesítményre ösztönzi a más tanulmányi berkekhez tartozó iskolák tanulóihoz képest. Ez a fajta előny nincs jelen az állami vagy nem egyházi magán iskolákban, mert nem rendelkeznek ezzel az erős társadalmi hálózati közösséggel a háttérben. A kutatás eredménye alapján a felekezeti iskolák azon diákjai, akik vallásos családi közegből érkeznek, jobban teljesítenek az olyan gyerekeknél, akik nem rendelkeznek vallásos háttérrel.

Coleman koncepciója tehát a normák által irányított, zárt társadalmi közösségekből érkező diákok jobb teljesítményéről igazolásra került Magyarországon (Pusztai 2004).

Bahovec, Potocnik és Zrinscak (2007) írtak a társadalmi tőkéről és a vallásról. Cikkeik Közép-Kelet-Európában elsőként vizsgálják az adott problémát. Kutatásuk középpontjába a társadalmi tőkét állították, és másodlagos elemzést készítettek az elérhető EVS kutatások adatainak felhasználásával, hogy megvizsgálják az adott helyzetet a különböző európai országokban.

A társadalmi közösségekről is szót ejtenek, de a közösség vizsgálatának semmilyen közvetlen formáját nem alkalmazzák. A magyarországi Új Vallási Mozgalmakról szóló kutatásukban Máté-Tóth, Török és Nagy (2008) alkalmazta a társadalmi beágyazottság koncepcióját a kutatott vallási csoportokban és a társadalmi közösségi koncepciót, hogy meggyőződjenek a különböző NRM rendszerek működéséről.

Rájöttek, hogy a magasabb szintű társadalmi beágyazottság és a belső tartalomra irányuló társadalmi közösség szoros kapcsolatban áll a vallásosság magas szintjével és a Jehova Tanúinak vallási jelenlétével. A Tanúknak nagyon erősen befelé orientált társadalmi hálózata volt, az egyének barátainak többsége is a csoportból származott, alig volt néhány munkahelyi kolléga a társadalmi hálózatban. A tagokat gyengébb társadalmi kötelékek fűzték azokhoz a kollégákhoz, akik nem tartoztak a Tanúk közé. Házasságkötések is szinte kizárólagosan csak tagok között köttettek. A befelé irányuló, zárt társadalmi hálózat az üdvözülés, mint a legfőbb vallásos jó kizárólagos szemléletén alapult, mely az általános társadalomnak a tagok felé irányuló ellenszenves hozzáállásával társult (Máté-Tóth et al. 2008).

A kutatást Máté-Tóth és Nagy (2011) a szcientológia követőire is kiterjesztette. A vizsgálati kutatást több mint 400 magyar szcientológus részvételével végezték egy kérdőív kitöltésével, ami különös hangsúlyt fektetett a társadalmi közösség és a társadalmi tőke szempontjaira. Az eredmények markáns, csoporton belüli szolidaritásról tettek tanúbizonyságot, melyek egy különleges közösségi normacsoport által irányítottak, ami a vallásos csoporttagok erős szociális közösségén alapszik.

A társadalmi hálózat egy biztonsági hálóként funkcionál a szcientológusok körében, mely üzleti- és munkalehetőségeket is jelentett a csoporttagok számára. A vallási csoport társadalmi hálózata különböző és homogén is, és képes arra, hogy segítse az egyéneket, mint hogy a válaszadók magas százaléka kapott/ nyújtott segítséget más szcientológusoktól/nak.

A segítségnyújtás legfontosabb formájának a baráti tanács bizonyult, de a résztvevők magas aránya adott kölcsön pénzt a csoport más tagjai számára, és a csoporttagok a társadalmi kapcsolati hálójukat használták fel arra, hogy – egyfajta szívességkérés keretében – segítsék a csoporttagokat a munkaszerzésben vagy egy szerződés megkötésében (Máté-Tóth - Nagy, 2011).

Nagy (2010) egy cikket publikált a társadalmi tőke és vallásosság kapcsolatáról és a vallásos társadalmi hálózat szerepéről a társadalmi tőke kialakulásának folyamatában. A cikk bemutatja a társadalmi tőke területének fő koncepcióját, és áttekintést végez a közép-kelet-európai kutatások eredményeire vonatkozóan. Kijelenthetjük, hogy a társadalmi tőke koncepciója meglehetősen nagy hatású, mely a vallásos területeken nyilvánvalóan alkalmazásra került, de a társadalmi hálózat nem került közvetlen elemzés alá. A társadalmi közösségi hálózat a legtöbb kutató által a vallásos társadalmi tőkének csupán egy dimenziójaként lett értékelve.

Sinziana Preda (2011) a román és cseh baptisták identitását és társadalmi hálózatát vizsgálta. A Cseh Köztársaságba bevándorló baptista romániai imigránsok esetét a társadalmi hálózat

koncepciójának felhasználásával magyarázták. A romániai baptista bevándorlók a gazdasági nehézségek elől menekülve cseh földre költöztek. A vallásos társadalmi hálózatuk védelmet nyújtott számukra, amíg nem találtak maguknak munkát, továbbá képesek voltak biztosítani helyüket a cseh társadalomban is. A fő társadalmi hálózatuk vallásos tartozékokból épült fel, a baptista gyülekezet fontos szerepet játszott a bevándorlók társadalmi integrációjában az új társadalmi kereteik között. A bevándorlás folyamatának szociális és gazdasági része könnyebben zajlott le, így az ezzel járó trauma jelentősen kisebb volt a vallásos társadalmi közösségnek köszönhetően.

A közép – kelet európai cikkek

A közép – kelet-európai cikkek elemzési eredményeit a 6. Táblázat mutatja. Észre kell vennünk, hogy sok cikk a vallásszociológia területén kutatott, és elmélkedett a különböző szociális szereplők közti összefüggés fontosságával kapcsolatban.

6. Táblázat: A közép-kelet európai társadalmi hálózat és vallás cikkeinek kategorizálása

Szerző(k) és évszám	5. Kategória (észleli a társadalmi szereplők közti kapcsolat fontosságát)	6. Kategória (adatot gyűjt a társadalmi szereplők közti kapcsolatról)	7. Kategória (grafikus ábrázolást használ a minták megtalálásához)	8. Kategória (összetett statisztikát alkalmaz a minták elemzéséhez)
Dobszay 1991	X			
Kamarás 1994	X	X		
Máté-Tóth 1996	X	X		
Zsumbera 1998	X			
Pusztai 2004	X	X		
Bahovec – Potocnik – Zrinscak 2007	X			
Máté-Tóth – Török - Nagy 2008	X	X		
Nagy 2010	X			
Máté-Tóth – Nagy 2011	X	X		
Preda 2011	X	X		
Máté-Tóth 2011	X			

Forrás: Saját szerkesztés, Freeman alapján 2004

Nagy hangsúlyt fektettek a közösségi hálózati aspektusú tanulmányokra a különböző vallási csoportok körében, de a kutatások többsége nem gyűjtött specifikus adatokat a társadalmi szereplők közti összefüggésekről. Ha összehasonlítjuk a 6. Táblázat (Közép-Kelet-Európa) és az 5.

Táblázat (Észak-Amerika) eredményeit, észre kell vennünk, hogy a társadalmi hálózati elemzések módszereinek elemzése és az elmélkedések gyakoribbak, és szélesebb körben kiterjesztettek az észak-amerikai 5. Táblázat – Közép – Kelet Európai Társadalmi Hálózat és Vallás Cikkeinek Kategorizálása rendszerekben. A társadalmi hálózatok elmélete nagyon fontos a közép-kelet-európai kutatásokban, de a módszerek nem kerültek széles körű alkalmazásra.

Különösen érdekes megállapítani, hogy grafikus ábrázolás egyáltalán nem lelhető fel a közép-kelet-európai kutatásokban, hogy szemléltessék a vallásos társadalmi közösséget. Ezen módszerek alkalmazása jelenti a következő lépést a társadalmi hálózatanalízis alkalmazásában. A még alaposabb hálózatanalízis módszerek iránti igény tehát reálisnak tűnik, mint hogy sokféle tanulmány megjelent már a társadalmi közösség elmélet terén.

Összegzés

A fejezet a társadalmi kapcsolathálózat elemzés és a vallás kapcsolatát volt hivatott elemezni Észak-Amerika és Közép-Kelet Európa területein készült kutatásokkal összhangban. Az adott földrajzi területen publikált cikkek átfogó szemle alá kerültek. A cél az volt, hogy a társadalmi közösségelemzés alkalmazásához kötődő elméletekre és módszerekre különböző példákat találjanak a valláskutatók számára. A szóban forgó cikkek az 1. és 2. ábrában kerültek bemutatásra, a koncepciót, melyet Freeman (2004) dolgozott ki, arra használtuk, hogy kategorizálják az átvizsgált tanulmányokat.

Az egyes tanulmányok a társadalmi kapcsolati hálózat módszereinek alkalmazása, a társadalmi hálózatelmélet és a vallási területek különböző aspektusainak kutatása alapján kerültek kiválasztásra. Megpróbáltuk kizárni a társadalmi tőke és vallás témáját, és csak azokra a cikkekre koncentrálni, melyek egyértelműen kötődtek a társadalmi közösség témájához. Megpróbáltuk tisztázni a társadalmi tőke és közösség közti kapcsolat fogalmát, hogy igazoljuk az átvizsgált cikkek körét az egymást részben fedő halmazok közül. Az eredmények azokra az elemzésekre alapultak, melyek kimutatták, hogy a társadalmi szereplők kapcsolata a cikkekben elméleti bemutatásra került, és különféle intézkedések kerültek bevezetésre, hogy feltérképezzék ezeket a kapcsolódásokat. A legtöbb vizsgált cikk empirikus módszerekre épült, a különböző felméréses kutatások különböző társadalmi közösségi jellegzetességekre vonatkoztak.

Csupán egyetlen cikk, Herman (1984) munkája volt az, ami napjaink társadalmi kapcsolathálózati elemzés módszerének elődjét – a blokkmodell elemzést – felhasználta. A társadalmi közösségek hálózatainak grafikus ábrázolása teljesen hiányzik a vizsgált cikkekből.

A társadalmi kapcsolatháló elemzés grafikáihoz és mintáihoz kötődő statisztika teljes mértékben hiányzik az elemzésekből, a sablonszerű regressziós statisztikát főképp csak arra használták, hogy elemezzék a különböző cikkekben megjelenő társadalom-közösséghez köthető változókat.

Kijelenthetjük, hogy a társadalmi kapcsolathálózati elemzés elméleteihez és gyakorlataihoz köthető valódi előnyök a két vizsgált földrajzi terület egyikén sem kerültek felhasználásra. Továbbá azt is biztosan állíthatjuk, hogy a társadalomi hálózati megközelítések Észak-Amerikára vonatkozólag szélesebb körben kerültek felhasználásra, nem csak elméleti síkon, hanem az empirikus kutatásokhoz kötődő adatgyűjtés szintjén is.

Még mindig sok lehetőség rejlik az SNA módszerek és elméletek alkalmazásában mindkét földrajzi terület esetében.

A különböző vallási csoportok társadalmi hálózatának feltérképezése a jelen vizsgálat alatt bemutatott kutatások által felvetett kérdésekben is jobb megértést eredményezne. Például a más társadalmi hálózatú közösségekkel összehasonlított vallási közösségek sajátosságaira vonatkozó válaszok is fellelhetőek lennének, ha a közösség szintjén valódi SNA kutatások zajlanának le. Szükséges lenne egy többdimenziós társadalomhálózati térkép rajzolására, a különböző közösségek grafikus megjelenítésére további elemzések céljából, ezzel teremtve lehetőséget a társadalomhálózati statisztikák felhasználására. A módszer előnyeit az egyébként nehezen megválaszolható kutatási kérdések megfelelésére lehetne felhasználni, illetve arra, hogy kiépítsük az útját az új eredményeknek és a vallásos közösségek megértését segítő új módszereknek.

Bibliográfia

Bahovec, I., Potocnik, V., & Zrinscak, S. (2007): Religion and social capital: the diversity of European regions. Social Capital and Governance. Berlin, Lit-Verlag. 175-200.

Brashears, M. E. (2010): Anomia and the sacred canopy: Testing a network theory. Social Networks, 32/3, 187-196. Letöltés ideje: 2009. 01. 03. Forrás: http://dx.doi.org/10.1016/j.socnet.2009.12.003

Cavendish, J. C., Welch, M. R., & Leege, D. C. (1998): Social Network Theory and Predictors of Religiosity for Black and White Catholics: Evidence of a „Black Sacred Cosmos”? Journal for the Scientific Study of Religion, 37/3, 397-410. doi: 10.2307/1388048

Coleman, J. A. (2003): Religious Social Capital - Its Nature, Social Location, and Limits. In C. Smidt (szerk.): Religion as Social Capital: Producing the Common Good (pp. 33-47). Waco, TX, Baylor University Press. 33-47.

Dobszay, J. (1991): Így–vagy Sehogy. Fejezetek a Regnum Marianum életéből. Budapest

Durkheim, E. (2012): The elementary forms of the religious life. Courier Dover Publications.

Eiesland, N. L., & Warner, R. S. (1998): Ecology: Seeing the Congregation in Context. In N. T. A. et al. (szerk.): Studying Congregations. Nashville, Abingdon Press. 40-77.

Freeman, L. C. (2004): The development of social network analysis. Vancouver, Empirical Press.

Hankiss, E. (1982): Diagnózisok [Diagnoses]. Budapest, Magvető.

Herman, N. J. (1984): Conflict in the Church: A Social Network Analysis of an Anglican Congregation. Journal for the Scientific Study of Religion, 23/1., 60-74. doi: 10.2307/1385457

Hoge, D. R., & Roozen, D. A. (1979): Understanding church growth and decline, 1950-1978. Pilgrim Press.

Kamarás, I. (1994): Bensőséges bázisok. Katolikus kisközösségek Magyarországon (Intimate Bases. Catholic small communities in Hungary). Budapest, Országos Közoktatási Intézet.

Krause, N., & Wulff, K. M. (2005): RESEARCH: „Church-Based Social Ties, A Sense of Belonging in a Congregation, and Physical Health Status". International Journal for the Psychology of Religion, 15/1., 73-93. doi: 10.1207/s15327582ijpr1501_6

Lewis, V. A., Macgregor, C. A., & Putnam, R. D. (2013): Religion, networks, and neighborliness: The impact of religious social networks on civic engagement. Soc Sci Res, 42/1., 331-346. doi: 10.1016/j.ssresearch.2012.09.011

Lim, C., & Putnam, R. D. (2010): Religion, Social Networks, and Life Satisfaction. American Sociological Review, 75/6, 914-933. doi: 10.1177/0003122410386686

Mate-Toth, A. (1996): Bulányi und die Bokor-Bewegung. Wien, Ungar. Kirchensoziolog. Inst.

Máté-Tóth, A. (2010): Thinking about God in Central and Eastern Europe. In T. Porció (szerk.): The Study of Religions in Szeged. Szeged, JATEPress. 55-63.

Máté-Tóth, A. (2011): Heroes of Faith. Paper presented at the Heroes and Celebrities in Central and Eastern Europe. Szeged.

Máté-Tóth, A., Mikluščák, P., Zulehner, P. M., Tomka, M., & Toš, N. (2000): Nicht wie Milch und Honig: unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost (Mittel) Europas, [eine Veröffentlichung des Oasteralen Forums Wien]. Schwabenverlag.

Máté-Tóth, A., & Nagy, G. D. (2011): Szcientológia Magyarországon. Alternatív Vallásosság. Budapest, L'Harmattan.

Máté-Tóth, A., Török, P., & Nagy, G. D. (2008): ‚Az új vallási közösségek viszonya a társadalomhoz / The relation of New Religious Movement Groups to Society'. In A. Máté-Tóth & G. D. Nagy (szerk.): Vallásosság / változatok. Vallási sokféleség Magyarországon. Szeged, JATEPress. 29-46.

McIntosh, W. A., Sykes, D., & Kubena, K. S. (2002): Religion and Community among the Elderly: The Relationship between the Religious and Secular Characteristics of Their Social Networks. Review of Religious Research, 44/3., 109-125. doi: 10.2307/3512511

McPherson, M., Smith-Lovin, L., & Cook, J. M. (2001): Birds of a Feather: Homophily in Social Networks. Annual Review of Sociology, 27, 415-444. doi: 10.2307/2678628

Nagy, G. D. (2010): Faith-based Social Capital in Central and East Europe. In T. Porció (szerk.): The Study of Religions in Szeged. Szeged, JATEPress. 65-73.

Preda, S. (2011): Being Baptist and being Czech: a specific identity in Romania. Journal for the Study of Religions and Ideologies, 10/30., 56-79.

Pusztai, G. (2004): Iskola és közösség. Budapest, Gondolat.

Putnam, R. D., & Campbell, D. E. (2012): American grace: How religion divides and unites us. Simon and Schuster.

Sampson, S. F. (1969): Crisis in the Cloister. Unpublished Ph.D. Dissertation. Cornell University.

Scott, J., & Carrington, P. J. (2011): Introduction. In J. Scott & P. J. Carrington (szerk): The SAGE handbook of social network analysis. London, Thousand Oaks: SAGE publications. 1-8.

Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1980): Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects. American Journal of Sociology, 85/6., 1376-1395. doi: 10.2307/2778383

Stroope, S. (2011): Hinduism in India and Congregational Forms: Influences of Modernization and Social Networks. Religions, 2/4., 676-692. doi: 10.3390/rel2040676

Stroope, S. (2011): Social Networks and Religion: The Role of Congregational Social Embeddedness in Religious Belief and Practice. Sociology of Religion, 73/3., 273-298. doi: 10.1093/socrel/srr052

Szigeti, J., & Rajki, Z. (2012): Szabadegyházak története Magyarországon 1989-ig. Budapest, Gondolat Kiadó.

Tomka, M., & Zulehner, P. M. (1999): Religion in den Reformländern Ost (Mittel) Europas. Schwabenverlag.

Tomka, M., & Zulehner, P. M. (2000): Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost (Mittel) Europas. Schwabenverlag.

Troeltsch, E. (1992): The social teaching of the Christian churches. Westminster, John Knox Press.

Weber, M. (1958): The Protestan ethic and the spirit of capitalism. Translated by Talcott Parsons. New York, Charlse Scribner.

White, H. C., & Breiger, R. L. (1975): Pattern across networks. Society, 12/5., 68-74.

Wuthnow, R. (1999): Mobilizing Civic Engagement: The Changing Impact of Religious Involvement. In T. Skocpol & M. P. Fiorina (szerk.): Civic Engagement in American Democracy. Washingtown, D. C., Brookings Institution Press. 331-363.

Zsumbera, Á. (1998): A Bokor kisközösségi mozgalom és a pártállam. „Kváziellenzéki” mozgalom a Kádár-rendszerben. Valóság, 41/8., 52-63.

JIM JONES ÉS A TÁRSADALMI TŐKE NEGATÍV ASPEKTUSAI AZ ÚJ VALLÁSI MOZGALMAKBAN[7]

7 "A kutatás a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg."

Jim Jones prédikátor és a People's Temple csoport 1978 november 18-án, Guayana-ban lejátszódó destruktív tettei jelentős nyomokat hagytak a modern társadalmak új vallásokról való gondolkodásában. A lejátszódó események a világsajtó címoldalaira, a hírek fókuszpontjába kerültek a szabad médiával rendelkező országokban. Jim Jones, a közösség vezető lelkésze parancsot adott egy amerikai kongresszusi képviselő és kísérete megtámadására, majd több mint 900 követőjével együtt tömeges öngyilkosságot követett el. Az események fémjelzik a szektáktól való félelem első korszakának kezdetét, a destruktív szektákról való gondolkodás és az azokra adott markáns társadalmi reakciók megjelenését.

Egy dolgot azonban mind a szakértők, mind a szaksajtó kevéssé hangsúlyozott: a Jones által vezetett csoport nem egy klasszikus szekta vagy kultusz volt, amelyet egy karizmatikus vezető mindenfajt külső ellenőrzés nélkül sajátos totális irányítása alá vont, hanem egy nagy, a mérsékelt protestánsokhoz (*mainline protestant*) tartozó amerikai keresztény denomináció, a *Disciples of Christ*[8] tagja. A People's Temple-t a társadalmi státusza a teljesen elfogadott gyülekezetek köré sorolta. Jones maga, bár igen ellentmondásos figura, egy képzett lelkipásztor volt, jelentős egyházvezetési tapasztalattal és kifejezetten jó politikai kapcsolatokkal.

Mi vezette a People's Temple tagjait a tömeges öngyilkossághoz, és Jones parancsainak megkérdőjelezés nélküli betartásához, illetve a gyilkosságokhoz? Ez az eset nem egy társadalomtól elszakadt destruktív szekta magányos tette, amely a társadalmi kontextusától függetlenül valósult meg. Az események eredője nem választható el az amerikai társadalomban lezajlódó reálfolyamatoktól. Jim Jones személyes elmezavara – amely a források szerint az évek alatt egyre inkább elhatalmasodott rajta – csak a magyarázat egyik része. A másik részt az általa kialakított irányítási struktúra és irányított társadalmi környezet tudja hozzátenni az események megértéséhez. Az irányítási struktúra lényege Jones vezető szerepének megkérdőjelezhetetlen elfogadása, és a külvilág maradéktalan kizárása volt. E struktúra kialakítása érdekében költöztette Jones többször a gyülekezetet egyik amerikai városból a másikba, végül pedig a dél-amerikai Guayana-ban lévő Jonestown-ba, amelyet saját magáról nevezett el. Jones és csoportja teljes önellátásra és a világtól való elzárkózásra törekedett. Jones meg kívánta szüntetni a tagok külső kapcsolatait. Valószínűleg ezért váltott ki olyan erős ellenreakciót a mentális betegségekben szenvedő vezetőnél *Leo Ryan* kaliforniai kongresszusi képviselő és tényfeltáró bizottságának megjelenése csoportja központjánál, hogy kiadta a parancsot a modern történelem egyik legvéresebb, valláshoz köthető erőszakos eseményének végrehajtására.

A fejezetben az események források alapján történő bemutatására, valamint a negatív társadalmi tőke mint az események értelmezéséhez használható elméleti keret bemutatására teszek kísérletet. A totális társadalmi kontroll jelen esetének modellezése érdekes tanulságokkal szolgálhat a szociológusok és valláskutatók számára.

Vallási társadalmi tőke Amerikában

Jelen kötet Társadalmi tőke és vallás fejeztében részletesen írtunk a jelenség elméleti hátteréről és néhány empirikus vizsgálatra tett kísérletről. Jim Jones jelenségének megértéséhez

8 "Krisztus Tanítványai", amerikai mérsékelt protestáns gyülekezetcsoport

azonban szükséges néminemű áttekintés a társadalmi tőke amerikai társadalomban való kapcsolódásairól a vallás jelenségkörével.

Robert Bellah írja Habits of the Heart (Bellah–Madsen–Sullivan–Swidler–Tipton, 1996) című művében, hogy az amerikaiak legtöbbször vallásuk révén vonódnak be a helyi közösségi életbe. A társadalmi tőke ezekben a közösségekben alakul ki és őrződik meg. A szerző előző állítását alátámasztandó megjegyzi, hogy az amerikaiak a vallási szervezetekben több pénzt adományoznak és több önkéntes munkát végeznek, mint a nem vallásos szervezetekben. Bellah ezt a magas, 40 százalék körüli hetenkénti templomba járási értékkel hozza összefüggésbe, amely kimagasló, összehasonlítva akár Nyugat Európával, akár Kanadával (Bellah–Madsen et al. 1996, 219).

Bellah ír még az amerikai vallásosság más egyedi jegyeiről is, így az extrém individualizmusról, ami az amerikai emberek vallásfelfogásában tapasztalható meg. A keresztény és zsidó hagyomány szerint az egyház elsőbbséget élvez az egyénnel szemben, amelynek ugyan az ember tagja, de maga az intézmény tagjai születése előtt is létezett, és a haláluk után is létezni fog. Az egyén viszonya Istennel teljesen személyes, de a kapcsolatot a közösségi élet mintái vezérlik. A közösség és a vallási tradíció ilyen típusú meghatározottsága Bellah szerint nehezen érthető az amerikai emberek számára. Nehéz számukra megemészteni azt, hogy azok nem egyéni választás kérdései. Felfogásuk sokkal közelebb áll ahhoz a kutatási eredményhez, mely kimondja, hogy 1978-ban az amerikaiak nyolcvan százaléka egyetértett azzal az állítással, hogy az egyéneknek saját maguknak kell kialakítani vallási meggyőződésüket, függetlenül az egyházaktól (Bellah, Madsen et al. 1996, 227–228).

Putnam szerint a hiten alapuló közösségek, melyeknek tagjai összejárnak vallásgyakorlás céljából gyülekezeti alkalmakra, a legfontosabb társadalmi tőkét őrző intézmények részei az Egyesült Államokban. Leírja, hogy ha durván értelmezzük a számokat, az önkéntes szervezeti részvétel fele, az adakozások fele és az önkéntes munkavégzés fele vallási meggyőződésen alapul. Ezért elmondható, hogy a személyek vallási elköteleződése fontos meghatározója Amerika társadalmi tőkéjének. Ennek egyik lehetséges oka, hogy a vallási közösségek az Egyesült Államokban sokszor támogatnak olyan társadalmi célú, közhasznú tevékenységeket, amelyek nincsenek kapcsolatban a vallási élettel (Putnam 2000, 66).

Andrew Greeley (1997) cikkében bírálta azon szerzők munkásságát, akik a társadalmi tőkét olyan indikátornak tekintették, amely megmutatja egy társadalom "egészségességét". Kritikája kiterjed Robert D. Putnam és Robert Bellah munkáira is, akik szerinte kiforgatták James S. Coleman eredeti koncepcióját, és a koncepciót kizárólag saját népszerűségük növelése érdekében népszerűsítették, vészharangot kongatva az amerikai társadalom fölött. Greeley szerint a társadalmi tőke csökkenése nem feltétlen jelzi, hogy a társadalom "egészségtelen" változásokon megy keresztül, hiszen nem tudhatjuk, hogy mi is az egészséges állapot. Egyértelmű ál-nosztalgiaként jellemzi a fentebb említett két tudós írásait, amelyek a Tocqueville korszakára jellemző közösségi részvételi arányokat sírják vissza (Greeley 1997, 587).

Negatív társadalmi tőke

A People's Temple struktúrájának és tetteinek megértéséhez jó alapot szolgáltathat a társadalmi tőke elmélet. Ezen elméletnek leginkább a negatív társadalmi tőkével kapcsolatos gondo-

latai. Hiszen a társadalmi tőke nem egy, hanem többdimenziós jelenség. A pozitív, kooperációt erősítő és társadalmi integrációt erősítő dimenziók mellett néhány dimenzió vitathatatlanul növelheti a társadalmi egyenlőtlenségeket. Portes (1998, 2) úgy fogalmaz: "…[a társadalmi tőke] fogalma a társas hajlam pozitív következményeire fókuszál, miközben félreteszi a kevésbé vonzó velejárókat". Amíg a kollektíván belüli normák és hálózatok erősíthetik a hasznot hozó tevékenységeket, addig korlátozzák is azokat, ezért káros hatásaik lehetnek (Coleman 1989; Grootaert 1999; Portes 1998). A bizalmatlanság és az előítéletek következményeként a diszkrimináció és a szegregáció a merev és szigorú szociális kötelékekből eredeztethetők, amelyek akadályozzák az integrációt, különösképp a vertikálisan strukturált közösségi hálózatokban. A normák és a szociális kapcsolatok (amelyek kooperációra jogosítják fel a tagokat, hogy hasznot hozzanak, illetve profitáljanak a tetteikkel) ugyanazok, amelyek kizárják a kívülállókat ebből a haszonból (Portes 1998; Portes–Landolt 1996), erőltetik a potenciális produktív interakciókat, ezáltal komoly konfliktusukat okoznak (Grootaert–Van Bastealer 2001). Például a szervezett bűnözés és az utcai bandák esetében az erőszak és a bűnözői magatartás normaként és értékként jelenik meg, és a bűnszervezetek tagjai, akik egymáshoz nagyon lojálisak, még jutalmazzák is ezen normák és értékek megtartását. Ez a fajta társadalmi tőke a társadalmi integráció szempontjából egyáltalán nem hasznos. A tőkének ez egy az össztársadalmi normáktól és értékektől eltérő normákra és értékekre épülő, negatív formája (Weiss 1996).

Néhány esetben a közösségre jellemző apátia lehet a normája egy szűk csoportnak vagy hálózatnak. Ez az apátia hozzájárulhat ahhoz, hogy csökkenjen a szolidaritás mértéke a közösség tagjai között, a viszonyokból pedig eltűnjön a reciprocitás és a tolerancia. Ekkor a társadalmi tőke egy dimenziója meggátolhatja egy vagy több másik dimenzió kialakulását (Weiss 1996). Ilyen jellegű hatásai lehetnek bizonyos közösségeknek vagy csoportoknak, amelyek a "normális" társadalmi rendet tekintik elvetendőnek, és attól próbálnak eltérően viselkedni. Példaként lehet felhozni a vallási közösségek közül a szociológiai értelemben vett szekták (Török 2004) esetét, amik sok esetben szélsőséges vallási tanításokat, normákat és értékeket terjesztenek tagjaik körében. Előfordultak például olyan szekták, melyek tagjaikat kizsákmányolták, öngyilkosságra, vagy a fennálló társadalmi rend elleni támadásokra késztették. A szociológiai szempontból szektának kategorizálható közösségekben is létezik persze társadalmi tőke, ám annak keletkezése a társadalmi hálózat speciális normáitól, értékeitől és szabályaitól függ. A példa illusztrálni kívánta a társadalmi tőke egyik lehetséges árnyoldalát. Elmondható, hogy egy csoport vagy közösség antiszociális viselkedésre felhívó normáival szemben a társadalmi kötelékek közvetítő közeget biztosítanak a társadalmi kontrollnak (Portes 1998). Az is előfordulhat, hogy korlátozhatják az egyéni szabadságot addig a pontig, amíg egyenlőtlenséget teremtenek az egyéni szabadság és a kollektív tett között (Putnam et al. 1994).

A társadalmi tőke árnyoldala tehát igen komoly potenciális veszélyeket hordoz. Nem mehetünk el szó nélkül a társadalmi tőke negatív aspektusai mellett: nem demokratikus politikai rendszerekben a vertikális társadalmi tőke alkalmazható a hatalom megszilárdítására, a minél teljesebb közhatalmi kontroll gyakorlására. A People's Temple esetében ez a veszély manifesztálódott, a lejátszódó események ennek már csak a következményei voltak. A Jones által vezetett, vertikálisan rendezett hierarchia nem tűrt ellentmondást parancsainak végrehajtásában, és a tagokra nehezedő társadalmi nyomás mértéke hozzájárult azok végrehajtásához.

Vallási közösségek tudományos tipologizálása

A People's Temple esete nagyon nagy társadalmi sokkokhoz, morális pánikokhoz, és a vallási deviancia elgondolás széles körű elterjedéséhez vezetett. Ezen hatások vizsgálata szempontjából a második fejezetben már feltártuk, hogy a szociológia tudomány hogyan kategorizálja a vallási közösségeket, milyen kategóriában gondolkodik a vallási közösségek tipologizálásával kapcsolatban, illetve hivatkozásra került az egyik legismertebb tipológia is, amely a vallási közösség társadalomhoz való viszonyát, valamint a vallási közösségek legitimációs képét értelmezi. Ezt a kategóriarendszert használjuk fel ebben a tanulmányban a Jim Jones által vezetett csoport kategorizálására, az elérhető információk alapján.

Jim Jones és a People's Temple története

James Warren Jones 1931. május 13-án született egyetlen gyermekeként Lynetta és James Thurman Jones családjába, Indiana állam rurális térségében, Crete-ben. Jones szegény családba született, és ebből következően 'a harag erős érzésével nőtt fel azok felé az emberek felé, akiknek vagyonuk, státuszuk és privilégiumuk volt'. (Walliss 2004)

Jones erős negatív önképpel rendelkezett. Egy személy, aki ismerte őt gyerekként, úgy hívta, hogy Jim, a város "Dennis, a komisza". Tanárai feldühítették, apja felbosszantotta, a rasszisták felháborították őt. A fiatalságát állandó haragban töltötte (Moore, 1985,148).

Gyerekként Jones részt vett számos protestáns gyülekezetben. A legvonzóbb számára a Pünkösdista irányzat volt, amelyet Ő maga később így írt le "az érzelmek és a szabadság színhelye". Jones későbbi visszaemlékezésében mondta: "az én vallásos örökségem a pünkösdizmusban van' (idézi Chidester, 1988, 2). 1945-ben Jones szülei elváltak, ő és az édesanyja Rochmond-ba költözött, Indiana-ba. Itt találkozott Marceline Baldwinnal, akivel négy évvel később összeházasodott. Nem sokkal a házasság után Jones-ék elköltöztek Indianapolisba, ahol Jones részt vett számos helyi kommunista pártgyűlésen. Bevonódott számos gyülekezet életébe is, elfogadta a lelkésztanulói pozíciót 1952-ben a Sommerset-i metodista templomban és utána 1954-ben a segédpásztori kinevezést a Lauren utcai imaházban, az Assembly of God (Isten Gyülekezete) pünkösdi keresztény közösségnél. Itt Jonesnak komoly nézeteltérései adódtak, amikor ragaszkodott ahhoz, hogy a faji szegregáció nem fogadható el egy keresztény gyülekezetben. Jones ekkor a faji szegregáció ellen fellépve ezt mondta: "Bármely templom, ahol én lelkészkedek, nyitva lesz minden ember számára" (Marceline Jones-t idézi Moore, 1985, 152).

Ezután Jones kibérelt egy épületet Indianapolisban, ahol megalapította a saját közösségét, amelyet később ő nevezett el "People's Temple Full Gospel Church"[9] névre. Itt Jones felépítette a gyógyító lelkészségét. Elterjesztette magáról azt az állítólagos képességét, hogy meggyógyítja az embereket 'minden rossztól' (Hall, 1989, 21).

Jones számára fontos volt, hogy vonzza az embereket a templomba, és növelje a saját karizmatikus tekintélyét. Fontos célja volt továbbá, hogy a prédikálja a társadalmi evangéliumot. Jones marxitsa nézeteit hirdette, azon az alapon, hogy az embereket meg kell szabadítani a babonáiktól. Használta a politikai nyelvezetet a pünkösdizmus nyelvének a keretében, hogy

9 Szabad fordításban: "Nép Temploma Teljes Evangéliumi Egyház"

érintsen számos szociálpolitikai témát, elsősorban az osztály és faji egyenlőtlenségek kérdését. Jones nem csak prédikálta a társadalmi tanítást, hanem a People's Temple szinte szociális szervezetként működött. Jones és felesége az első fehér pár volt Indiana államban, akik örökbe fogadtak egy fekete gyermeket.

1960-ban a People's Temple tagként belépett a Disciples of Christ mérsékelt protestáns gyülekezeti szövetségben, ami nagyban hozzájárult az intézmény presztízsének megnövekedéséhez és a kormányzati figyelem kivívásához. A következő évben Jones-t kijelölték az Indianapolis-i Emberi Jogok Bizottságának ügyvezető igazgatójává. Ebben a pozícióban az etnikai kisebbségekkel dolgozott a munkája során, amely őt és a családját a rasszisták célpontjává tette. Jonest és családját sok rasszista támadás érte ebben az időszakban: Egy alkalommal dinamitot találtak az automatikus szén kemencéjükben, a templom pincéjében. Horogkereszteket festettek a templom ajtajára, és rálőttek Jones otthonára. Habár Jones keményen ellenállt, 1961 végén a stressz hatásai elkezdtek megmutatkozni rajta. Októberben kórházban ápolták fekéllyel, és két hónappal később lemondott a pozíciójáról az Emberi Jogok Bizottságánál a 'romló egészségi állapotára' hivatkozva.

Új lehetőségek után kutatva 1962 elején Jones és családja Hawaiira repült, mielőtt végleg letelepedett volna Belo Horizonte-ban, Brazíliában. A helyszínt Jones az Esquire magazinból választotta ki, mivel egyike volt annak a kilenc helynek a földön, amely biztonságosnak volt tekinthető nukleáris holokauszt esetén is (Chidester, 1988, 109-110). Itt számos árvaházban dolgozott, és tanítással is töltött némi időt; mindezen idő alatt tovább kutatott egy hely után, ahol kolóniát tervezett építeni.

1963 decemberében, Amerikába való visszatérésekor Jones elkezdte az előkészületeket a gyülekezetének az elköltöztetéséhez egy új helyre, Észak Kaliforniába. A helyszínválasztást Jones nukleáris támadásoktól való félelme és az elfogadóbb kaliforniai környezet iránti reménye motiválta. 1965 júliusában Jones és a gyülekezetének 150 tagja, elutaztak Észak- Kaliforniába, letelepedtek Redwood Valley-ban, tíz mérföldnyire Ukiah-tól.

Itt a felnőttekkel együtt a csoport több mint a triplájára nőtt 1966 és 1969 között, közel háromszázas nagyságú lett. A belépők főleg fehérek, középosztálybeli diplomás szakemberek voltak. Az 1970-es évek elejére a People's Temple terjeszkedett a Redwood Valley-beli bázisától, fióktemplomokat nyitva San Francisco-ban és Los Angeles-ben is. Megvásárolt egy flottát tizenegy busszal, amelyek a tagokat szállították a szolgálatokra három helyszínre is, illetve országos térítő utakat tettek a nyári hónapokban.

A csoport Kaliforniában is folytatta a szociális misszióját. Kilenc helyi idősek otthonát támogattak, hat gyermekotthont a különleges szükségletű gyermekek számára, és negyven hektáron gazdálkodó farmot működtetek. Támogatást gyűjtöttek és adományoztak több ezer dollárt különböző humanitárius és politikai célokra. Támogatták a Chilei menekültek megsegítését, a sajtószabadság ügyét, a melegek jogainak ügyét és a faji megkülönböztetések elleni küzdelem ügyét.

Következésképpen, amikor Jones arról beszélt, hogy a betegeket segíti, az emberek tudták, hogy az temploma orvosi központként is működik, amely például ingyen tesztet ajánl fel a sarlósejtes vérszegénység szűrésére. Amikor arról beszélt, hogy segíti a szegényeket, az emberek tudták, hogy a templom több népkonyhával és napközi központtal rendelkezik San Francisco-ban, egy szegény, főként feketék által lakott gettós környezetben. Az egyház tagjai, fehérek

és feketék éltek ezen a környéken, ugyanolyan lakásban, mint mindenki más. Még Jones is a gettóban élt. Amikor rabokról beszélt, az emberek tudták, hogy segítette a férfiakat és a nőket a börtöntől távol maradni és támogatta azokat, akik börtönbe jutottak.

Jones jó kapcsolatokat alakított ki a helyi politikával is: megnyert politikusokat is szövetségeseknek, részlegesen bevonódott a helyi politikába San Francisco-ban. 1975-ben például Jones és a People's Temple politikai szervezői szerepet is vállalt a helyi választás kapcsán.

Jones-t kinevezték a Housing Authority Comission[10]-be, miután kezdetben visszautasított az Emberi Jogok Egyesületénél egy kinevezést. Jones szintén számos elismerést és díjat kapott, a "Religion in Life" magazint beválasztotta a nemzet száz kiemelkedő lelkésze közé. 1976-ban megkapta a Los Angeles Herald 'Humanitarian of the Year' díját, a Freedom of the Press Award díjat a National Newspaper Publishers' Organisation szervezettől 1977-ben. Kapott még egy Martin Luther King, Jr., Humanitarian of the Year' díjat még ugyanabban az évben (Chidester, 1988; Hall, 1989).

Jones látványos tevékenysége ellenére Moore (1985) véleménye szerint a Peoples Temple-en belül kettőség uralkodott, hitéleti és gyülekezeti értelemben egyaránt. Volt egy közintézmény, amely kollektíven, az emberiség jólétéért működött. És volt egy privát klub, amely az egyének félelmeit és reményeit kutatta (Moore, 1985, 125).

A Temple sötét oldalának tagjai (Moore, 1985, 126) információkat gyűjtöttek például a nyilvános gyónásokból, és nem rettentek vissza a nyomásgyakorlástól a pszichológiai és fizikai erőszak alkalmazásán keresztül sem. Nyomást gyakoroltak a tagokra, hogy magukra nézve hamis, de megbélyegző tanúvallomásokat írjanak alá, és kényszerítették őket, hogy fedjék fel minden titkukat Jones és belső emberei előtt. Az aláírt tanúvallomásokkal később zsarolták a szervezet tagjait. A hamis tanúvallomásokra az új belépőknek minden bűnüket fel kellett sorolniuk, amelyekkel később fenyegetni tudták őket.

A People's Temple politikai pozíciója az 1970-es évekre széles körben ismert lett, a baloldali nézeteket vallottak, ám maga Jones ennél az alapállásnál méginkább radikális nézeteket követett. Ő kifejezte a hitét a kommunizmusban, melyet az evangéliumi léttel azonosított. Jones a hagyományos kereszténység nézeteit elutasította, nem csupán kommunista volt, de jelentősen radikális is. Nézetei szerint az "Apostoli Szocializmus" volt a követendő példa, teológiája erre épült, és a "Divine Socialism" – "Isteni Szocializmus" megteremtésén munkálkodott. Jones sokszor vádolta Istent, hogy nem képes megszüntetni az emberek valóságos szenvedését. Véleménye szerint: "Akárhol az Ég Istene imádva van, a szabadság fénye kialszik." (idézi Chidester, 1988, 55).

Jones különösen dühös volt a Bibliára, arra mint az elnyomás eszközére tekintett. Szerinte a Biblia nem volt más, mintegy hazugságokkal teletöltött szöveg, amelyet arra terveztek, hogy megerősítse a feketéket, a nőket és a szegényeket elnyomó rendszert. Jones többször mondta a gyülekezetének: "a Biblia a ti ellenségetek".

A kereszténység Istene mellé, akit "Ismeretlen Istennek" nevezett, Jones elhelyezte az igaz Istent, aki azt állítja, hogy ő a kinyilatkoztatás Istene; akit "Divine Principle – Isteni Elv" vagy "Divine Socialism – Isteni Szocializmus" néven nevezett.. Ez, állítja Jones az az Isten volt, aki az 'Ég Istenével' ellentétben valós és gyakorlati következmény az emberiség javára

Jones a "Divine Socialism – Isteni Szocializmus" alatt azt az állapotot értette, amikor a szeretet vált a társadalom központi szerevező erejévé. "Amikor Isten a Szocializmus, Isten a szere-

10 Szabad fordításban: "Lakhatásos Hatósági Bizottság"

tet" - vallotta. A Szocializmus szerinte azt jelentette, hogy az összes termelési eszköz, amelyet az ember magának tulajdonít, ugyanazon ember tulajdona, az ember családjáé, a család Istenéé. A tulajdonjognak csak egy forrása van- a szeretet. Senki sem birtokolhatja privát módon a földet. Senki sem birtokolja privát módon a levegőt. Az közös kell, hogy legyen. Szóval ez a szeretet, ez Isten, a Szocializmus." (Chidester, 1988, 57).

Jones azt állította, rajta keresztül szól Isten, mivel magát mint Isten megszemélyesítőjét állította be. Azt mondta a követőinek, hogy amikor rá néznek, Ők nem Jim Jones-ra néznek, hanem Istenre néznek fel. (Jones, 1974). Jones azt hangsúlyozta, hogy rendelkezik számos természetfeletti képességgel, mint az ESP, a vízen járás képessége, a víz borrá változtatásának képessége, és a falakon átjárás képessége. Szintén állította azt is, hogy képes meggyógyítani embereket, és halottakat is feltámasztani, úgy, hogy mindez az ő erejéből származik. Egy szentbeszéd alkalmával Jones azt állította, hogy ha a követői szimpatizálnának a Szocializmussal és megtanulnák az ő tanítását, azt is megtaníthatná nekik, hogyan uralkodjanak a halálon'(idézi Chidester, 1988, 58-9).

Jones látásmódja szerint a világ a végső csata felé tartott feltartóztathatatlanul, az Antikrisztus (a kapitalizmus) és Krisztus, (a Szocializmus) között. A csata eredményeként alakult volna ki az Isteni Szocializmus, mint győztes, és az új világ örököse. A végső összeütközést Jones atomháborúnak vizionálta, azt mondta: "az elemek meg fognak olvadni a heves hőtől és a városok egész Amerikában le fognak égni és porrá fognak olvadni" (Jones, 1974). Egy totális nukleáris holokausztot vizionált, amelytől saját híveit meg akarta menteni.

Jones azt állította, hogy a szocialista népeket meg kell védeni hatalmas földalatti "ólom-gránit" menhelyekkel, amely szállást adnak milliónyi embernek lent a földfelszín alatt, és ezekben lesznek kórházak, doktorok, boltok, hotelek, minden a föld alatt (Jones, 1974). Jones végső tanítása az volt, hogy miután a kapitalista nemzetek lerombolódtak, a kommunisták megalakulnak majd a menhelyekből előjövő emberekből, és meg fogják alapítani a szocialista Mennyet a földön. (Chidester, 1988).

A Jonestown-i agrárprojekt is ennek a víziónak a beteljesítését szolgálta, távol a potenciális atomháborútól, függetlenül a világgazdaságtól, önellátásra képesen. Jones ide már csak azokat a híveit hozta magával, akik nem kérdőjelezték meg az elképzeléseit, és kérdés nélkül hajtották végre utasításait. Totális kontrollt vezetett be, megkérdőjelezhetetlen világképpel, a többségi társadalomtól elszakadva, teljes izolációban. A tömeges erőszakot végül Jones elmebaja és a külvilág ráhatása tette elkerülhetetlenné. A szekta tökéletes gépezetként hajtotta végre elmeháborodott vezetője képtelen és kegyetlen utasításait a gyilkosságra, az erőszakra és az erőszakos öngyilkosságokra. A negatív társadalmi tőke által dominált hálózat tökéletesen kizárta az össztársadalmi normákat, a józanságot és Jones döntéseinek megkérdőjelezési lehetőségét az áldozatai számára.

Összegző gondolatok

A People's Temple tragédiájára kiemelt hatással volt vezetője, Jim Jones, aki előidézte azt. Jones totális struktúrát épített fel a gyülekezeten belül. Félelme a nukleáris apokalipszistől befolyásolta tetteit, és gondolkodását. Józan ítélőképességét hamar elvesztette. A dominanciáját a

társadalmi hálózat izolálásával, és a negatív társadalmi tőke kiterjesztésével tudta teljessé tenni követői felett. A szociológiai tipológia alapján szektaként működő People's Temple tagjainak esélye sem volt Jones utasításainak megkérdőjelezésére, hiszen folyamatosan irányította gondolataikat, nézeteiket és tetteiket. Olyan irányítási struktúrát épített ki a gyülekezeten belül, amely képes volt a tagok sakkban tartására. Tanításainak hamisságát a belső körös emberek nem voltak képesek maguktól belátni, hiszen a rendszer jól felépítve kizárólag a tömeges megtévesztésük eszköze volt.

A People's Temple tragédiája jól illusztrálja a társadalmi tőke árnyoldalát, a negatív társadalmi tőkét. Az emberi hálózatok az együttműködésen, a bizalmon és társadalmi normákon alapulnak, ezeken keresztül dolgoznak együtt. Ha ezt valaki szándékoltan úgy építi fel, hogy egy torz valóságot szolgáljanak, és kifordított értékrenddel működjenek, a hálózatok akkor is erős kapcsolatként fognak működni. A szekta tagságának folyamatos és tudatos izolálása a társadalomtól Jim Jones próbálkozásain is tökéletesen megfigyelhető: egy alternatív valóságot volt képes felépíteni, amelyben az általa meghatározott értékek és normák voltak a dominánsak, ahol az általa bevezetett kontroll gyakorolt nyomást az emberekre. Jones kísérlete sajnálatos módon kiválóan példázta a társadalmi struktúra és társadalmi hálózatok sérülékenységét a negatív társadalmi tőke részéről. Éppen ezért a tanulság az esetből mindenképpen az, hogy a demokratikus norma és értékrendszer elvetését propagáló vallási csoportok – hosszas építkezéssel – képesek lehetnek az uralkodó társadalmi norma és értékrendszerrel szemben álló cselekvésekre rávenni a tagjaikat, akár saját akaratuktól függetlenül is.

Bibliográfia

Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. M. (1996). Habits of the Heart.(revised ed.) Berkeley: University of California Press.

Chidester, D. (1988). Salvation and suicide. An Interpretation of Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988. First Midland Book Edition, 1991).

Coleman, J. S. (1989). Social capital in the creation of human capital (pp. S105-108). University of Chicago Press.

Greeley, A. (1997). Coleman revisited religious structures as a source of social capital. American Behavioral Scientist, 40(5), 587-594.

Grootaert, C. (1999). Social capital, household welfare and poverty in Indonesia(Vol. 2148). World Bank, Social Development Department.

Grootaert, C. and T. Van Bastelaer. 2001. „Understanding and measuring social capital: A synthesis of findings and recommendations from the Social Capital Initiative." Social Capital Initiative. Working Paper No. 24. The World Bank. http: //www. inform.umd.edu/ EdRes/Colleges/BSOS/Depts /IRIS/IRIS/docs/sci24.pdf.

Hall, John R. (1989). Gone from the Promised Land: Jonestown in American Cultural History. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.

Jones, J. (1973) 'Sermon dated 20th October 1973, transcribed by Fielding McGehee III', http://jonestown.sdsu.edu/

Jones, J. (1974) ”Sermon of Fall 1974, transcribed by Fielding McGehee III', http://jonestown.sdsu.edu/

McGuire, M. B. (2004). Religion: The social context. Waveland Press.

Moore, R. (1985). A sympathetic history of Jonestown: the Moore family involvement in Peoples Temple (Vol. 14). Edwin Mellen Press.

Portes, A. 1998. „Social capital: its origins and applications in modern sociology." Annual Review of Sociology, 24: 1-24.

Portes, A., and P. Landolt. 1996. „The downside of social capital." The American Prospect, 26: 18-21.

Putnam, R. D., Leonardi, R., & Nanetti, R. Y. (1994). Making democracy work: Civic traditions in modern Italy. Princeton university press.

Putnam, R. D. (2000). Bowling alone: The collapse and revival of American community. Simon and Schuster.

Török, P. (2004) Magyarországi Vallási Kalauz 2004. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Walliss, John (2004) People's Temple In: Apocalyptic Trajcetories, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien

Weiss, D. 1996. Towards a Theory on the Formation of Social Capital. Unpublished Doctoral Thesis. Ann Arbor, MI: University of Minnesota.

SZCIENTOLÓGIA ÉS TÁRSADALMI TŐKE[11]

11 A tanulmány alapja eredetileg megjelent: Máté-Tóth András – Nagy Gábor Dániel (2011) Szcientológia – Alternatív Vallás. L'Harmattan, Budapest.

Az alábbi fejezet alapját egy olyan korábbi kutatás-sorozat egyik része képezi, amelyet a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékén végeztünk el a Magyarországi Szcientológia Egyház társadalmi jelenlétéről, tanításairól, tagságának jellegzetességeiről, diskurzusairól. A több éves adatfelvételt és elemzésének eredményeit az Alternatív vallás – Szcientológia Magyarországon című könyvben rögzítettük (2011). A szcientológusokkal kapcsolatos kutatásokat Máté-Tóth Andrással közösen folytattuk (Máté-Tóth, Nagy 2016, 2017), ám a társadalmi tőke empirikus vizsgálatát e kötet szerzője önállóan végezte el. Az ezzel kapcsolatos eredmények a segítségnyújtásról szóló részben, illetve az összegzésben találhatóak meg.

A tanulmány első része a szcientológus egyháztagok általános bemutatását célozza meg, majd kitér a szcientológia tagok társadalmi kapcsolathálózatára és társadalmi tőkéjére. Andersen és Wellendorf (2009) írnak a közösségiségről a szcientológia követői esetében, és kitekintést adnak a társadalmi tőkéjükkel kapcsolatban. Elgondolásuk szerint a szcientológia szervezeti felépítése jobban hasonlít egy néppárt felépítésére, mint egy hagyományos vallási közösségére a társadalmi tőke szempontjából. Elgondolásukkal nem maradéktalanul értünk egyet, és adataink is más elgondoláshoz vezettek minket.

A munkával jól körülhatárolható magyarországi kutatási hagyományba illeszkedtünk, amely az új vallási jelenségekkel és közösségekkel társadalomtudományos megközelítéssel foglalkozik. Fazekas Csaba történészként a Horthy-korszakban vizsgálta a szekták helyzetét (Fazekas 1996); Horváth Zsuzsa a ’80-as évek neoprotestáns budapesti közösségeit kutatta a résztvevői megfigyelés módszerével (Horváth 1995); Szigeti Jenő és Török Péter a vallási közösségek sokaságának feltérképezésével és kategorizálásával foglalkozott (Szigeti 1981; Török 2004; 2007); Kamarás István katolikus megújulási mozgalmakat és új vallási mozgalmakat kutatott (Kamarás 1992; 1994; 1998; 2010). A fiatalabb valláskutató, antropológus és szociológus nemzedék pedig különösen is érdeklődik az alternatív vallásosság iránt. (Farkas 1998; Szilágyi és Szilárdi 2007, Szilárdi, 2013)

A több évig tartó vizsgálatban vallástudományi szempontok szerint többek közt feldolgoztuk a Szcientológia Egyház szervezeti struktúráját, tanításait, nemzetközi és hazai helyzetét, konfliktusait, történetét. A kutatásban elsődlegesen a módszertani megalapozás, valamint a kvantitatív adatok vizsgálata volt a feladatom, így ennek megfelelően kitértem a demográfiai alapadatokra, vallási háttérre, tagsági időre, a vallásgyakorlás sajátosságaira. Emellett azonban olyan adatokat is fölvettünk, amelyek a későbbiekben a Szcientológia és társadalmi tőke kapcsolatát világítják meg. Jelen tanulmány a kvantitatív eredményeken túl ezeket az új összefüggéseket is tartalmazza.

Módszertan

A Magyarországi Szcientológia Egyház tagságának bemutatásához internetes kérdőívünk eredményeit vesszük alapul. A kérdőív az egyház vezetésével együttműködésben került felvételre. A mintavételi kört és a vizsgálat kereteit a lehető legszélesebb körű reprezentáció elérése érdekében az egyház illetékeseivel közösen határoztuk meg. Közös döntésünk alapján teljes körű mintavételt alkalmaztunk a magyar szcientológus populáció legjobb elérése érdekében.

Felkértük az egyház képviselőit, hogy a kérdőív internetes elérhetőségét jutassák el minden érintett számára. A kérdőív “link”-jét az egyház illetékesei szétküldték levelezőlistáikon, illetve egyéb kommunikációs csatornáikon. Mintánkba olyan személyek kerültek, akik a szcientológia egyházzal kapcsolatban állnak vagy álltak korábban.

A kiküldés előrehaladását az egyház vezetőinek beszámolói, alternatív forrásaink elmondása alapján kontrolláltuk. A válaszok beérkezésének folyamatos monitorozásával kísértük végig a felmérés előrehaladását. A kapott adatbázist fizikailag és logikailag is tisztítottuk, a duplikált, illetve többszörös válaszokat kizártuk, pl. az azonos IP cím, azonos válaszok, logikailag nem elképzelhető válaszok, illetve ezek kombinációi alapján.

A kérdőívet a “Lime Survey” nevű elektronikus kérdőívkezelő szoftverben készítettük el és rögzítettük, mely technikailag lehetővé teszi a válaszolók számára a névtelenség biztosítását. A kérdőív kitöltése 30–50 percet vett igénybe.

A teljes populációt, akik számára a kérdőív kiküldték, kb. 2000 főben határozhatjuk meg. A kérdőív tartalmát az Európai Társadalmak Összehasonlító Elemzése kutatás kérdőíve alapján állítottuk össze, illetve nagyban támaszkodtunk a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke által 2003–2006 között végzett “Kultúra és Vallás Kutatás” szcientológus megkérdezettek körében felvett kérdőívére. (Máté-Tóth és Nagy, 2008) Összesen 1054 választ kaptunk, melyekből adattisztítással és statisztikai leválogatással előállítottuk az érvényes választ adó, magukat a szcientológia egyházhoz tartozónak valló válaszadók listáját. Ebben a fejezetben kizárólag ennek az 570 személynek a válaszait dolgoztuk fel.

Demográfiai alapadatok

Nem és életkor szerinti megoszlás

Válaszadóink közül 45,5%k a nők és 54,5% a férfiak aránya. Ez a megoszlás meglepőnek mondható, mivel eddigi tapasztalataink szerint a szcientológusok között többségben voltak a hölgyek. A 2008-ban publikált és 2004-ben gyűjtött, tagokra vonatkozó adataink szerint 42,9% volt a férfiak és 57,1% volt a nők aránya a közösség megkérdezett tagjai között. (Máté-Tóth és Nagy, 2008) A különbség oka a mintavétel esetleges hibájával, illetve az internetes kérdőív sajátosságaival is magyarázható. A kutatás során azonban találtunk más hihető magyarázatot is. Mint a tagságról szóló fejezet interjús részében olvasható, beszélgettünk szcientológusokkal, akik közül többen az egyház meghatározó személyiségei voltak. Közöttük is többségben voltak a férfiak. Több személyes, tagok által nyújtott beszámoló és az egyházról szóló kutatási szakcikk is alátámasztotta, hogy a “dianetika” módszere racionális és empirikusan igazolható módszerként tűnik fel követői szemében. Nem voltak ritkák a mérnöki és természettudományos módszerekhez történő hasonlítások, mely tudományok követői számára a szcientológia egyház tanítása épp ezért vonzó lehet, és ezekben a szakmákban eleve magasabb a férfiak aránya. Fogadjuk el ezt alternatív magyarázatnak az erősebb nem magasabb arányára a megkérdezett tagság körében.

Életkor tekintetében elmondható, hogy az átlagos megkérdezett 39,4 éves, a legidősebb válaszadó 70 éves, míg a legfiatalabb 15. A nők átlagosan 39,1 évesek, míg a férfiak 39,6, mindkét nem szórása (átlagtól való eltérés átlaga) 0,5 körüli érték. Ennek alapján elmondhatjuk,

hogy viszonylag fiatal, kiegyensúlyozott kormegoszlást tapasztalhatunk a szcientológus megkérdezettek körében, még akkor is, ha nemenként vizsgáljuk az átlagéletkorokat. A 30–39 éves megkérdezettek aránya 41%, a 40–49 éveseké 30%, az 50–59 éveseké 10% és a 60 év felettieké csupán 3%. Ezek az adatok egybevágnak a 2008-as cikkünkben publikált, 2004-es adatfelvételünkből nyert adatokkal, miszerint a szcientológus korfa fiatalabbnak tekinthető, mint más vallási közösségek korfája, és a 30–50 évesek túlsúlya tapasztalható a körükben. A válaszadók között kevés a 60 év feletti, és a 30–50 éves korcsoportban található a megkérdezettek 71 százaléka. Az idő múlása azonban érezhető a megkérdezetteken: a fiatalok aránya csökkent 2004-hez képest, az 50 évesnél idősebbeké pedig nőtt. A 2005-ös Mikrocenzus adataival összevetve is arra a konklúzióra jutunk, hogy az egyház tagjai között arányaiban lényegesen kevesebb az idősebb, 60 év feletti személy, mint a teljes társadalomban.

Gyermekszám és családi állapot, háztartásméret

A megkérdezetteknek összesen 609 gyermekük van, fejenként ez 1,09 gyermek átlagosan (szórás: 1,15). Korábbi adatfelvételünk tapasztalatai alapján a szcientológus válaszadóknak átlagosan egy főre számítva 0,67 gyermeke jutott. Ez az érték jelentősen nőtt a 2010-es adatfelvételre, illetve az egyház tagsági korösszetételének emelkedésével is magyarázható. Egybevág továbbá a családi állapot adatok változásával. 2004-ben a házasok aránya a megkérdezettek körében 34 százalék volt, 2010-ben az arány 45 százalékra emelkedett. Mivel több a házas az egyház tagjai között, így nyilvánvalóan több a gyermekek száma is. Az átlagos gyermekszám átlagnál magasabb szórása is alátámasztja azt, hogy akik házasságban élnek, általában két gyermeket nevelnek, míg akik még egyedülállóak, általában nem nevelnek gyermeket. Ez a szigorú, házassághoz kötött gyermekvállalást támogató családmodell egybevág több szcientológus interjúalany szavaival, akik a házassági hűtlenséget elfogadhatatlan dolognak tartották. Az elváltak aránya 22% 2004-ben és 2010-ben is, az özvegyeké pedig 1,2%. A nőtlenek aránya 2004-ben 42% volt, ez 2010-re 30%-ra csökkent. A nőtlenek arányának csökkenése a házasok arányának növekedését hozta magával, nem pedig más családi állapot kategóriák arányának növekedését.

A háztartásméret szempontjából elmondhatjuk, hogy az átlagos méret 2,71 fős, a szórás 1,1 fő. A családok fele három fős vagy nagyobb, míg a fele kisebb.

Iskolai végzettség és nettó jövedelem

A 2008-ban publikált 2004-es kutatásunk egyik legfontosabb eredménye a más vallási közösségek tagságánál átlagosnál lényegesen fiatalabb, magasabban képzett és jobban kereső szcientológus réteg azonosítása volt. A felsőfokú végzettségűek aránya 2004-ben 25,15% volt, amely lényegesen magasabb érték, mint az össztársadalmi átlag a 18 év feletti népességben (kb. 16%). A felsőfokú végzettségű egyháztagok aránya 2010-es felvételünkben tovább nőtt: 37,7% mondta a válaszadók közül, hogy felsőfokú végzettség birtokában van. Legfrissebb adataink szerint 50% rendelkezik érettségivel, ez az arány 2004-ben 54% volt. Az alapfokú végzettségűek, illetve a középiskolát be nem fejezők aránya csökkent 2010-re, míg a felsőfokú végzettségűeké egyértelműen nőtt.

Az egy főre jutó nettó jövedelem szempontjából elmondható, hogy az átlagérték 148.365 Ft, a szórás 140.877. Ezek a számok beszédesek: arra utalnak, hogy az átlagos szcientológus

családban az egy főre jutó nettó jövedelem igen magas. Azonban a magas szórás megmutatja, hogy az átlagot a kiugró értékek igen nagymértékben befolyásolják: vannak igen jómódúak, akik akár az átlagnál jóval többet is kereshetnek, míg a kevésbé jómódúak annál sokkal kevesebbet is. Jó mérőszámnak tarthatjuk a mértani közepet, mely megmutatja, hogy a szcientológus családok felében 101.000 Ft alatti az egy főre jutó nettó jövedelem, a másik ötven százalékban pedig ennél az összegnél magasabb.

Foglalkozási szektor szerinti megoszlás, foglalkoztatási helyzet

Válaszadóink iskolai végzettségük alapján egy magasan képzett, jövedelmük alapján jól fizetett társadalmi réteghez tartozó csoport képét mutatják. Ha az adatok "mélyére megyünk", és megvizsgáljuk, hogy a válaszadók iskolai végzettsége milyen jellegű munkakör betöltésére ad lehetőséget, érdekes eredményekre jutunk. A válaszadók tizedének "általános" végzettsége van, azaz például középiskolai érettségi specializáció nélkül.

25% bír műszaki vagy mérnöki végzettséggel. Ez az arány igen magasnak tekinthető, és alátámasztja elgondolásunkat a tagság főként műszaki – reál beállítottságával kapcsolatban. Természettudományos, matematikai vagy informatikai végzettséggel 8% rendelkezik, amely a reál értelmiségiek csoportját gazdagítja. Kereskedelmi, gazdaság, üzleti vagy könyvelési végzettséggel 22% rendelkezik. Orvostudományi, egészségügyi, ápolási végzettséggel 4,4% bír.

A kifejezetten humán beállítottságúak közül 4,3% a bölcsészek aránya, 3,9% művészeti végzettséggel bír, 3,5% társadalomtudományival. A megkérdezettek között összesen 4 fő rendelkezik jogi végzettséggel.

Az oktatás és nevelés területén rendelkezik végzettséggel a megkérdezettek 9%-a, amely kategória vegyesen tartalmazhat reál és humán beállítottságú megkérdezetteket. Vegyes területnek tekinthető még a személyi szolgáltatások területe, mellyel kapcsolatos végzettsége a megkérdezettek 5,4%-ának van.

Az egyház tanítása, melyet kifejezetten racionálisan, a természettudományi követelményeknek megfelelően rendszerezetten tálal L. Ron Hubbard "Dianetika" című műve, igen magas arányban vonzott olyan gyakorlati végzettségű embereket, akik alapvetően reál beállítottságúak – azaz mérnöki, természettudományos, számítástudományi vagy gazdasági végzettséggel rendelkeznek.

Foglalkoztatás szempontjából elmondható, hogy sok tag kifejezetten műszaki jellegű munkát végez, illetve saját vállalkozásában dolgozik. A megkérdezettek közül adataink tanúsága szerint többen végeznek főállású egyházi tevékenységet, az egyháznál vagy valamelyik szervezeténél dolgoznak. A pontos számot azonban nem ismerjük, mivel az egyházi munkáltató csak a szöveges kérdésekre adott narratív válaszokból derül ki. Jellemző még a felsoroltak mellett a kereskedelmi és értékesítési tevékenység végzése.

Csupán néhány válaszadó jelölte, hogy munkanélküli jelenleg. Ebből arra következtethetünk, hogy a magas aktivitási arány (2004-ben 90% feletti) megmaradt 2010-re is. A korösszetétel változása miatt a tagság körében megjelent továbbá néhány nyugdíjas, ám saját bevallásuk szerint közülük többen a nyugdíj mellett vállalkoznak vagy dolgoznak. A gazdasági szempontból inaktívak közül jelentős csoport még a tagok körében a tanulóké.

Településtípus szerinti megoszlás

2004-es kutatásunk és a nemzetközi szakirodalom eredményei szerint a szcientológus populáció kifejezetten városias jellegű. Ezt alátámasztják adataink, miszerint a tagok közül 52,3% nagyvárosban, 14,9% valamilyen nagyváros elővárosában él. Látható tehát, hogy a megkérdezettek bő kétharmada nagyvárosi létformához kötődik, ebben a környezetben él. Más városban, illetve kisebb városokban a tagság 25,5%-a él. A városi jellegű településeken élő egyháztagok aránya tehát 92% feletti. Az urbánus háttér a legstabilabban azonosítható jellemzője a Magyar Szcientológia Egyház tagságának. A válaszadók csupán 6,7%-a él községben és 0,5%-a tanyán.

Vallási háttér

A megkérdezettek kérdőívünkre adott válaszaikban egyaránt a szcientológia egyház tagjainak vallották magukat. Érdemes azonban feltárni a felekezeti hátterüket, azaz, hogy gyermekkorukban szüleik mely felekezetbe vagy vallásba keresztelték meg vagy jegyezték be őket. A vallásszociológia klasszikusai óta tudvalevő, hogy a vallási szocializáció egyik legfontosabb színtere a család. A gyermek valláshoz való viszonyát felnőttkorában nagyban meg fogja határozni szülei viszonya a hithez és a vallásossághoz. Bögre Zsuzsa (Bögre, 2005) életútinterjúi is rávilágítottak, hogy milyen jelentős is az ember életében a család vallási szocializációs szerepe: egy mintaadó családtag befolyása a gyermekkori keresztségen keresztül befolyással lehet az egyén teljes vallási életére. Az egyéni döntésnek a kezdeti vallásválasztásnál még nincsen szerepe, ezért ez a kérdés a családról árul el több információt.

Kifejezetten magasnak tekinthető megkérdezetteink között azok aránya, akiket gyermekkorukban nem kereszteltek meg vagy jegyeztek be egyetlen egyházhoz sem – ez 24,2%. A római katolikus egyházba lett megkeresztelve 54,4%, a görög katolikusba 0,9%, mely megfelel a nevezett egyházakhoz tartozók társadalmi arányának. A református egyházból jön a jelenlegi szcientológusok 16%-a, az evangélikus egyházból 2,5%. Figyelemreméltó, hogy a gyermekkori keresztséget vagy bejegyzést firtató kérdésre a válaszadók 1,4%-a szimplán a "keresztény" megjelöléssel válaszolt, nem említve a konkrét egyházat.

2004-es adatfelvételünkben az akkor megkérdezettek 64%-a jött a katolikus egyházból, 17% a református egyházból. Gyermekkorában nem volt megkeresztelve 14,5%.

7. Táblázat: Magukat szcientológusnak vallók gyermekkori felekezetek megoszlása (%)

Év	Katolikus	Református	Evangélikus	Nem egyháztag
2004	64	17	3,8	14,5
2010	55,3	16	2,5	24,2

Forrás: Máté-Tóth – Török – Nagy 2008; saját szerkesztés

A szcientológia egyház tagságának változásáról elmondható, hogy 2010-re magasabb lett a gyermekkorukban semmilyen vallási szocializációban nem részesülők aránya, ami kis híján elérte az összes válaszadó egynegyedét. Ezen adat tanúsága szerint a szcientológia egyház magas arányban képes tanait gyermekkori vallási szocializációt nélkülöző megkérdezetteknek eljuttat-

ni, őket megszólítani. A többi felekezet megoszlása a rekrutáció szempontjából megfelel azok össztársadalmi jelenlétének.

A szülők eredeti vallása

A szülők vallása szempontjából először az anya vallását tekintettük át (8. Táblázat): a megkérdezettek emlékei szerint az édesanyák nagy többsége meg van keresztelve, illetve be van jegyezve valamilyen egyházba, mivel válaszaik szerint a nem megkeresztelt édesanyák aránya csupán 3,9%. A nagy többség a 2010-es felmérés tanulsága szerint az anyák közül is katolikus: 62%-ukat keresztelte meg gyermekkorában a római katolikus egyház, és 2% volt görög katolikus. A református egyházban kereszteltek aránya 23,5%, az evangélikus egyházban keresztelteké 2,9%. A szimpla "keresztény" megjelölést édesanyja keresztségével, illetve bejegyzésével kapcsolatban a megkérdezettek 2,8%-a használta. A vallási háttér az édesanyák esetében tehát hasonlóképpen emlékeztet a teljes magyar társadalom vallási megoszlásaira, sőt, a valamilyen egyházba be nem jegyzettek aránya viszonylag alacsonynak tekinthető. Feltűnő továbbá a női mintákra általában jellemző, magasabb fokú egyházi kötődésű jelleg.

8. Táblázat: Anya eredeti vallása (%)

	Római Katolikus	Görög Katolikus	Református	Evangélikus	"Keresztény"	Nincs megkeresztelve	Egyéb
2004	72	*	20	2,8	**	4,2	1
2010	62	2	23,5	2,9	2	3,9	3,7

Forrás: Máté-Tóth – Török – Nagy 2008; saját szerkesztés

* A 2004-es felmérés esetében a Római és Görög Katolikusok egybe vannak számítva.
**A megjelölést kizárólag a 2010-es felmérés válaszadói alkalmazták.

2004-es adatfelvételünkben az édesanyák 72%-a volt bejegyezve a katolikus egyházba, 2,8% volt evangélikus és 20% református. Felekezeten kívüli, azaz meg nem keresztelt vagy be nem jegyzett 4,2% volt. (Vö. Máté-Tóth, Nagy és Török, 2008)

9. Táblázat: Apa eredeti vallása (%)

	Római Katolikus	Görög Katolikus	Református	Evangélikus	"Keresztény"	Nincs megkeresztelve	Egyéb
2004	73,5	*	16	5,8	**	3,2	1,5
2010	59	1,4	23,4	3,2	3	8,2	1,8

Forrás: Máté-Tóth – Török – Nagy 2008; saját szerkesztés

* A 2004-es felmérés esetében a Római és Görög Katolikusok egybe vannak számítva.
**A megjelölést kizárólag a 2010-es felmérés válaszadói alkalmazták

2010-es felmérésünkben az édesapák közül római katolikus volt 59%, görög katolikus 1,4%, református 23,4 és evangélikus 3,2%. Az apák között 8,2% a semmilyen felekezethez nem tartozók aránya, és közel 3% esetében a válaszadók a “keresztény” megjelölést alkalmazták apjukra. 2004-ben az apák 73,5%-a volt katolikus, 5,8%-a evangélikus és 16%-a református. A meg nem keresztelt apák aránya 3,2% volt. A feltűnő különbség itt is a katolikusok arányának csökkenésében és a lényegesen több meg nem keresztelt apában ragadható meg a két adatfelvétel között.

A szülők jelenlegi vallása

Az édesanyák jelenlegi vallásával kapcsolatban elmondható, hogy az érvényest választ adó válaszadók élő női felmenő közül 14% tartozik a Magyarországi Szcientológia Egyházhoz. A római katolikus egyházhoz tartozik 35%, görög katolikus 1,1%. Református 12,4% és evangélikus 1,3%. Az édesanyák jelenlegi vallása esetében tapasztalható heterogenitásra nézve kiváló bizonyíték, hogy 13 különféle vallási közösséghez tartoznak. További érdekes adatnak tekinthető az egyik egyházhoz sem tartozó anyák magas, 32,7%-os aránya. A “keresztény” megjelölést bővebb magyarázat nélkül a válaszadók 1,8%-a alkalmazta édesanyja vallásának jellemzésére.

Az édesapák jelenleg 12 különféle vallási közösségnek a tagjai. Adataik szempontjából a legmeghatározóbb, hogy 46,4%-uk nem tartozik semmilyen egyházhoz sem. A római katolikus egyházhoz tartozik 26,9%, a református egyházhoz 10,2%. A szcientológia egyházhoz tartozó édesapák aránya 11,1%. Néhány evangélikus édesapával találkozhatunk még (2% alatt).

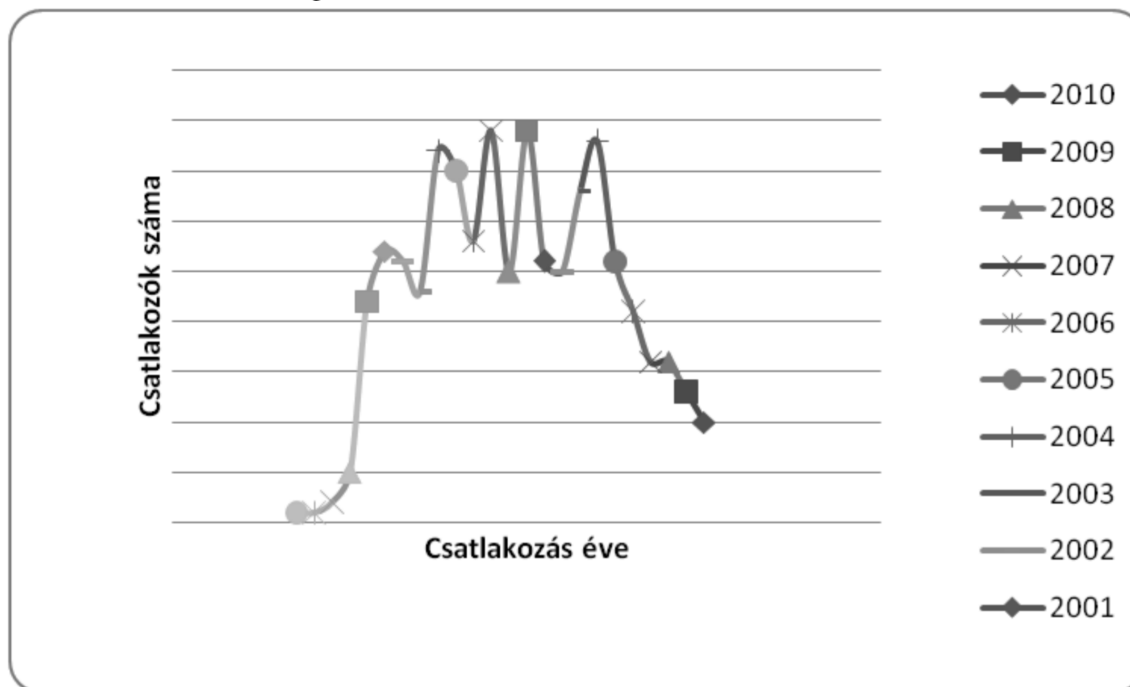
Az édesapák és az édesanyák jelenlegi vallásának összehasonlításából kitűnik, hogy a vallási mezőben a mintánkba került szcientológusok szülei esetében aktívabbak a nők. A vallási szempontból kevésbé aktív férfiak feltételezése az egyetlen felekezethez sem tartozók nagy számával igazolható. Jól látható továbbá, hogy a nőknél lényegesen magasabb a katolikusok aránya, mint a férfiaknál, a gyermekkori arányoknál (jelenlegi: nők: 35%, férfiak: 26,9%; gyermekkori: nők 62%, férfiak 59%) lényegesen nagyobb különbséggel. Hasonlóság található a szülői nemek aránya között a szcientológus csoporthoz tartozás tekintetében: a női nem enyhén magasabb (14%) értékével a férfiak értéke (11%) nem mutat nagy különbséget. Mivel gyermekkorában senki nem volt bejegyezve a szülők közül szcientológusnak, ezek az arányok vallásváltás következtében alakultak így.

Tagsági idő

Az átlagos egyháztag 10,5 éve van kapcsolatban a Magyarországi Szcientológia Egyházzal, az adathoz tartozó szórás 5,2 év. Ennek alapján azt mondhatjuk, 1991-től évente 1,9%-tól 7,1%-ig csatlakoztak, a legtöbben 2004-ben, 7,1%.

A tagsággal kapcsolatban elmondható továbbá, hogy a 2000-es évek környékén egyenletes volt a tagság rekrutálódása, mely 2005-től azonban csökkeni kezdett. A tendenciákat vonaldiagramon ábrázoltuk, az eredmények az 1. diagramon láthatóak.

1. diagram – a minta csatlakozási év szerinti bontásban



Forrás: Szcientológusok 2010

A diagramon tehát a jelenleg választ adók csatlakozási időpontjai láthatóak. Néhányan csatlakoztak 1990-ig, aztán a tagság növekedése 1991-ben indul el, 1992-ben tovább folytatódik, és aztán 2005-ig stabilizálódni látszik, majd folyamatosan csökken. Mivel adataink nem az összes egyháztagra vonatkoznak, ezért a felvázolt tendenciák csupán következtetések a tagságban lezajló potenciális trendekkel kapcsolatban. A belépések megoszlása azonban eléggé egyenletes, ezért feltételezhetjük, hogy az jól képezi le a tagságban végbemenő folyamatokat. Elemzésünk elkészítését nehezítette, hogy jelenleg csak az aktív egyháztagokról vettünk fel adatokat, a kilépettek körében nem volt lehetőségünk adatfelvételre.

A társadalom szcientológia egyházhoz való viszonya a tagok szerint

Az egyháztagoktól megkérdeztük, mit gondolnak, a magyar társadalom hogyan viszonyul egyházukhoz. Az eredményeket a 10. táblázatban jelenítettük meg. A tagok társadalomképe, illetve a társadalom közösségükhöz való viszonyát tudakoló kérdésre adott válasza jó indikátora egy közösség zártságának, illetve nyitottságának. A kérdésre adott válaszok a közösség vallásszociológiai szempontú tipizálásához szolgáltatnak továbbá fontos adalékokat a tagok véleménye alapján.

10. Táblázat: A magyar társadalom hogyan viszonyul az egyházához

	Említés	**Érvényes százalék**
1 Általában ellenségesen.	**95**	**17,1**
2 Néha ellenségesen.	**276**	**49,6**
3 Közömbösen.	**47**	**8,4**
4 Néha barátian.	**67**	**12,0**
5 Általában barátian.	**72**	**12,9**
Total	**557**	**100,0**

Forrás:

A leolvasható adatok megalapozott első vélekedésként támasztják alá azt a gondolatunkat, miszerint a szcientológusok jelentős többségének véleménye szerint a magyar társadalom ellenségesen viszonyul az egyházhoz. 17,1% mondta, hogy a magyar társadalom általában ellenségesen viszonyul az egyházhoz. Közel 50% szerint a többségi társadalom néha ellenséges az egyházzal. A magyar társadalmat az egyházzal, illetve céljaival csupán a megkérdezettek 12,9%-a tartja barátságosnak.

Ezeknek a vélekedéseknek az okait alapvetően vallásszociológiai elméletekben és kutatásokban érdemes keresni. Mivel az egyház tanítása igen specifikus és exkluzív jellegű a szabadsághoz elvezető úttal kapcsolatban, így óhatatlanul konfliktusba kerül más vallási és világnézetekkel. Az egyház társadalomjobbító szándékát a sajtóbeli bizonyítékok szerint sem értik vagy tartják hitelesnek más vallási, illetve közéleti és állami szereplők. A hitelvek kétkedő társadalmi felfogása miatt a csoportkohézió megőrzése és megnövelése, illetve a plauzibilitási struktúrák érintetlenül tartása fontos célként merül fel. A vallásszociológiában alapvető kérdés, hogy az egyének milyen okok alapján gondolják hitüket valósnak és igaznak. A pszichológia tudomány a plauzibilitás kérdését teljes mértékben egyéni beállítódásoktól függőnek tételezi, ám a társadalomtudományok egyes képviselői a jelentési rendszerek vizsgálatát kibővítették az azokat körülvevő széles szociokulturális kontextus vizsgálatával. Ezekben a szociokulturális kontextusokban a jelentéseknek értelmük van vagy hihetőek. Az egyének bármilyen hitét a szociokulturális intézmények és folyamatok tartják fenn. A vallásos hitelvek transzcendenshez köthető jellegük miatt plauzibilitás szempontjából meglehetősen problémásak. A hívek társadalmi támogatást várnak, általában a vallási közösségüktől vagy a gyülekezetüktől, hogy azok hitelesítsék és erősítsék meg vallott hitüket. A plauzibilitási struktúrák kialakítása és a vallási tartalmak hihetőségének kérdésével való megismerkedés az egyén vallási szocializációjának része. A szociológusok "plauzibilitási struktúrákról" beszélnek akkor, amikor a hitrendszerek szociokulturális bemutatására tesznek kísérletet. Az Új Vallási Mozgalmak kutatásában kiemelt figyelmet kapott az, hogy egyes közösségek mennyire képesek a plauzibilitási struktúrák érintetlenül tartására, mivel a siker ezen a téren a közösség egybetartásának képességét is jelenti. (Karlenzig, 1998)

Hasonló helyzetben lévő vallási közösségek tagsága esetében általában megfigyelhető a külső társadalom ellenségesnek tételezése a plauzibilitási struktúrák megerősítése végett.

A vallásgyakorlás mérőszámai

Kutatásunkban megvizsgáltuk a vallásgyakorlás több formájának a gyakoriságát. Kérdőívünkben a válaszadók bejelölhették, hogy (1) milyen gyakran vesznek igénye szolgáltatásokat a Szcientológia Egyháztól; (2) milyen gyakran imádkoznak; (3) milyen gyakran meditálnak; (4) milyen gyakran járnak a helyi missziójukba; (4) milyen gyakran járnak az orgjukba. A misszióba és orgba járást tudakoló kérdéseket a templomba járás gyakoriságát firtató kérdés helyett tettük fel, ismerve a szcientológus vallásgyakorlás hagyományos keresztény vallásgyakorlástól eltérő jellegét. Az imádkozás és a meditáció gyakorisága véleményünk szerint értékes adatokkal szolgálhat, főleg az összehasonlítás szempontjából. A szcientológus vallásgyakorlás központjában egyértelműen az egyháztól igénybe vett szolgáltatások gyakorisága helyezkedik el, hiszen az egyén saját tökéletesedését az egyház segítségével tudja elérni. Ez a változó ezért a szcientológus vallási tevékenység fő indikátorának tekinthető. Az eredmények az 11. táblázatból olvashatók le.

11. Táblázat: a vallásgyakorlás formái a szcientológia egyházban

	Egyházi szolgáltatások igénybevétele	Imádkozni	Meditálni	Helyi misszióba járni	Orgba járni
Naponta (egyszer vagy többször)	***15,0***	***1,9***	***1,6***	***7,7***	***9,2***
Hetente többször	***38,1***	***1,9***	***2,4***	***17,0***	***28,6***
Minden héten egyszer	***16,5***	***,8***	***,8***	***14,5***	***13,9***
Havonta egyszer	***8,6***	***1,9***	***1,4***	***9,9***	***15,3***
Évente néhányszor	***15,6***	***7,1***	***3,4***	***19,3***	***25,0***
Ritkábban, mint évente	***4,6***	***7,1***	***4,2***	***8,5***	***6,8***
Soha	***1,6***	***79,4***	***86,1***	***23,2***	***1,1***
Összesen	***100,0***	***100,0***	***100,0***	***100,0***	***100,0***

Látható, hogy a naponta végzett vallási tevékenységek közül kiemelkedik az egyházi szolgáltatások igénybevétele (15%). Az egyház szolgáltatásait hetente többször ezen felül 38,1% veszi igénybe, minden héten egyszer 16,5%, havonta pedig 8,6%. Összesítve tehát legalább havonta a szcientológusok 78,2%-a veszi igénybe az egyház szolgáltatásait.

Az orgba és a helyi misszióba járás követi a szolgáltatások igénybevételét a vallásgyakorlási palettán. A megkérdezett válaszadók 9,2%-a jár naponta, 28,6%-a hetente többször, 13,9%-a hetente és 15,3% havonta egyszer az orgba. Összesen tehát az orgba legalább havonta ellátogat a megkérdezettek 67%-a. A helyi missziókba járás akár együtt is elképzelhető az orgba járással, mivel az org is hasonló szolgáltatásokat kínál, mint a misszió, csak magasabb szinten, illetve magasabb jogosítvánnyal. A helyi misszióba naponta jár 7,7%, hetente többször 17%, hetente 14,5% és havonta 9,9%. Legalább havonta a helyi misszióba a megkérdezettek 49,1%-a jár.

Vizsgálatunk tanulsága szerint, a 2008-ban publikált adatainkkal összhangban az imádkozás és a meditáció nem jellemző vallásgyakorlási formák a magukat szcientológusnak vallók körében. Soha nem imádkozik a megkérdezettek 79,4%-a, és soha nem meditál a megkérdezettek 86,1%-a. Az általunk kiválasztott öt vallásgyakorlást vizsgáló kérdés közül tehát jelen minta esetében a legfontosabb az egyház szolgáltatásainak igénybevétele, jelentőség szempontjából azt követi az orgba járás és azt a helyi misszióba járás. Az imádkozás és meditáció ritkán végzett tevékenységek a szcientológusok körében.

A szcientológusok társadalmi tőkéje

A vizsgálódásaink keretében alkalmunk adódott bepillantást nyerni a hazai szcientológusok demográfiai és szociológiai változók mentén alkotott megoszlásaiba, véleményeibe, valamint érdeklődésünk egy fontos pontja a társadalmi tőke vizsgálata volt. Elgondolásunk volt, miszerint egy hagyományos vallási közösség tagjai egymással hálózatot alkotnak, összekapcsolódnak, és folyamatos interakcióba lépnek. Az elméleti alapként Andersen és Wellendorf (2009) tanulmányát használtuk fel, melyben a szerzők a szcientológia felépítését és a tagságon belüli közösségiséget inkább hasonlították egy nagyobb néppárthoz, mint egy hagyományos értelemben vett vallási közösséghez. A közösségen belüli extrém szintű individualizmus – amely a tagság szintjén jelenik meg – egyértelműen kihat véleményük szerint a csoport szintű működésre. Elemzésükben a szerzők Putnam megkötő és áthidaló társadalmi tőke koncepcióját használták fel. Mi tanulmányunkban a segítségnyújtás – szolidaritás koncepciója szempontjából közelítünk a kérdéshez. Kíváncsiak voltunk arra, hogy a segítségnyújtás határai meddig terjednek a szcientológus közösség határain belül. A kapott segítségadás jellemzőbben jelenik-e meg, mint az adott.

Szolidaritás

Egy vallási közösség belső kohéziójával kapcsolatban igen fontos információkkal szolgálhat az a kérdésünk, melyben azt tudakoltuk, hogy a megkérdezettek az élet mely területein nyújtottak segítséget szcientológus társaiknak, illetve hogy szcientológus társaik az élet mely területén nyújtottak nekik segítséget. Az eredmények a 12. táblázatból olvashatók le.

12. Táblázat: A segítségnyújtás és segítségkapás átlaga a szcientológusok körében

	Segítség kapás / nyújtás átlag					
	Anyagi	Közbenjárás	Lelki	Baráti	Munkahelyszerzés	Egészségügyi
Kapta	0,84	1,38	3,22	3,55	1,22	2,07
Adta	1,32	1,66	3,01	3,46	1,39	2,13

Forrás: Szcientológusok 2010. Válaszok átlaga 0-4.

A táblázatban szereplő számok átlagértékek, melyek 0 és 4 közöttiek lehetnek. Minél közelebb van az érték a 0-hoz, annál ritkább a segítségnyújtás, és minél közelebb a négyhez, annál rendszeresebb. Láthatjuk, hogy a megkérdezettek más szcientológusoktól leggyakrabban baráti

(3,55) és lelki (3,22) segítséget kaptak. Ezeket követi az egészségügyi segítség (2,07), illetve, hogy szóltak a személy érdekében (1,38). A legritkábban a személy anyagi segítséget (0,84) és munkahelyszerzési segítséget (1,22) kapott más hasonló vallású személyektől.

Segítségnyújtás szempontjából elmondható, hogy a megkérdezettek leggyakrabban más szcientológusoknak baráti segítséget (3,46) és lelki segítséget (3,01) nyújtottak. Ezeket követte az egészségügyi segítség (2,13) és a más személyek érdekében szót emelés (1,66) segítsége. Az utolsó két helyet ebben az esetben is a munkahely szerzésében nyújtott segítség (1,39) és az anyagi formában nyújtott segítség (1,32) adta.

Mivel a szcientológia célja a mentális egészség elérése, ezért nem meglepő a segítségnyújtás ezen formájának dominanciája. Gyakori még a baráti és egészségügyi segítségnyújtás, melyek szintén kapcsolódnak a közösség tanításának alapgondolataihoz. Nem túl gyakori, de előfordul, hogy a szcientológusok szólnak egymás érdekében, illetve segítenek egymásnak munkát szerezni, álláshoz jutni. Az anyagi természetű segítség ritkább, az adományokat a tagok nem egymás, hanem az egyház számára fizetik be.

A társadalmi tőke szempontjából igen lényeges, hogy Roy Wallis (1977) tipológiát alkotott a vallási közösségek tipologizálására, melyben a tagok világhoz való viszonyát határozta meg szelekciós szempontnak. Három különböző csoportba osztotta be a különböző közösségeket: (1) világot elutasító mozgalmak, (2) a világhoz alkalmazkodó mozgalmak és a (3) világot helyeslő mozgalmak. A szcientológusokat Wallis tipológiája szerint a harmadik csoportba sorolhatjuk be, hiszen ezek a mozgalmak sokszor nem rendelkeznek a hagyományos vallási mozgalmak rituális bázisával, illetve az emberi lehetőségek kibontakoztatását tűzik ki célul.

Kérdőívünkben Wallis tipológiája alapján feltettünk három kérdést, amely alapján a tagság véleményére voltunk kíváncsiak. Az eredmények az 13. Táblázatban láthatóak.

13. Táblázat: Roy Wallis vallási közösség tipológiája alapján a világhoz való viszony

1-5 skála	**Romlott világban élünk**	**Világunkban éppolyan sok a jó, mint a rossz**	**Világunk tele van nagyszerű lehetőségekkel**
Átlag	3,4	3,38	4,48
Szórás	1,26	1,39	0,91
Teljesen egyetért (%)	25,44	30,32	67,4
4 (%)	21,94	18,39	19,84
3 (%)	28,78	22,74	7,84
2 (%)	14,94	15,97	2,68
Egyáltalán nem ért egyet (%)	8,9	12,58	2,2

Azzal az állítással, hogy romlott világban élünk, a szcientológusok 25,44%-a teljesen egyetért. Ha a két leginkább helyeslő válaszkategória válaszait összevonjuk, akkor azt mondhatjuk, hogy a szcientológusok 47 százaléka romlottnak gondolja világunkat. Ha az egyet nem értést jelentő két kategóriát összesítjük, láthatjuk hogy közel 24%-a a megkérdezetteknek nem ért egyet a világ romlottságát kijelentő állítással.

Azzal az állítással, miszerint a “Világunkban éppolyan sok a jó, mint a rossz” 30,32 százalék ért teljesen egyet, és ha összevonjuk a két egyetértő kategóriát, közel 49%-os eredményt kapunk. A két elutasító kategóriát összevonva közel 29% választotta. Ez a kérdés már megmutatja, hogy a válaszadók képesek meglátni a jót a világban.

Harmadik állításunk így szólt: “Világunk tele van nagyszerű lehetőségekkel”. Ebben az esetben a válaszadók 67 százaléka választotta a teljes egyetértést. A két egyetértést jelentő kategória összevonásával 87%-os értéket kapunk, míg a két elutasító kategória összesen majdnem 5 százalékot tesz ki. Ez megmutatja, hogy a válaszadóink igencsak jó lehetőségek helyszínének gondolják ezt a világot, ahol saját maguknak helyet találnak.

Amennyiben a társadalmi tőke elmélet szempontjából oldaláról közelítjük meg a világ romlottságát, a világban a jó meglátását, illetve a lehetőségek felismerését, azt mondhatjuk, hogy a válaszadók úgy gondolják, van romlottság ebben a világban, de van jó is, és vannak lehetőségek is, így meg tudják találni a saját helyüket abban.

Bizalom az emberekben

Az emberekbe vetett bizalmat egy hármas kérdéscsoporttal vizsgáltuk, amelynek állításai arra vonatkoztak, hogy a legtöbb ember megbízható-e, illetve óvatosnak kell lenni a megkérdezettek szerint a többi emberrel. Kérdeztük még az állításokkal válaszadóinkat a többi ember tisztességességéről, illetve segítőkészségéről. Az adatok az 14. Táblázatban olvashatóak.

14. Táblázat: Bizalom az emberekben

Pozitív viszonyulás – 10 Negatív viszonyulás -1	**Átlag**	**Szórás**
A legtöbb emberben meg lehet bízni, vagy inkább azt, hogy nem lehetünk elég óvatosak az emberi kapcsolatokban?	7,22	2,19
Gondolja, hogy a legtöbb ember, megpróbálná kihasználni Önt, ha alkalma nyílna rá, vagy igyekeznének tisztességesek lenni?	7,89	2,05
Ön szerint az emberek inkább csak magukkal törődnek, vagy általában segítőkészek?	7,51	2,25

Elmondható, hogy a tízes skálán a szcientológusok 7,22-es átlaggal afelé hajlanak, hogy a legtöbb emberben meg lehet bízni, 7,89-es átlaggal arra utalnak, hogy a legtöbb ember tisztességesen viselkedne, ha alkalma nyílna rá, illetve 7,51-es átlaggal az emberek segítőkészek, nem csak magukkal törődnek. E kérdések feldolgozása alapján elmondhatjuk, hogy a szcientológusok általában véve pozitív attitűdökkel fordulnak a többi ember felé, ám vannak közöttük, akik ezt a kérdést negatívabban szemlélik.

Kapcsolatok fontossága

A társadalmi tőke az emberek közötti kapcsolatok szempontjából is értelmezhető és értelmezendő. Kikkel tartanak fent kapcsolatok a válaszadók, kik a legfontosabb kapcsolataik, az a közösségen kívülre vagy belülre irányul? A kapcsolatok fontosságát öt fokú skálán kérdeztük válaszadóinktól. Az eredmények az 15. Táblázatban láthatóak.

15. Táblázat: Kapcsolatok fontossága

Mennyire fontosak az Ön életében az alábbi kapcsolatok? (5 – nagyon fontos, 1 – Egyáltalán nem fontos)	Átlag	Szórás
Közvetlen rokonság (szülők, nagyszülők, vérszerinti testvérek	4,74	0,61
Iskolatársak (mostaniak vagy régebbiek)	3,47	1,12
Munkahelyi kollégák	4,19	0,83
Sporttársak	3,67	1,18
Szcientológusokkal való kapcsolatok	4,29	0,95
Nem szcientológusokkal való kapcsolatok	4,07	0,9

Elmondható, hogy amennyiben az átlagokat vesszük figyelembe, a szcientológusok számára a legfontosabb kapcsolatok a közvetlen rokonság (4,74-es átlag) ezt azonban kis lemaradással követik a szcientológusokkal való kapcsolatok (4,29). A harmadik legfontosabb kapcsolatot válaszadóink számára a munkahelyi kollégák (4,19) jelentik. Őket követik a nem szcientológusokkal való kapcsolatok (4,07), majd a sporttársakkal fenntartott viszonyok (3,67) és az iskolatársakkal való kapcsolatok (3,47). Az utóbbi két kategória – az iskolatársak és sporttársak esetében az átlagértékhez tartozó magasabb szórás azt jelzi, hogy amennyiben a megkérdezettnek vannak iskolatársai, illetve aktívan sportol, akkor ezek a kapcsolatok a minta átlagánál fontosabbak számukra.

Összességében elmondható, hogy a megkérdezettek a szűk család utáni második helyre a vallási közösségen belüli, szcientológus kapcsolatokat rangsorolták, megelőzve minden másik kategóriát. A kapcsolati hálózat esetében tehát arra következtethetünk, hogy a válaszadóink szűk családjuk mellett szcientológus társaikkal tartanak leginkább kapcsolatokat. Ezt a kategóriát a munkahelyi kapcsolatok követik, s mivel a minta nagy többségében aktív korú személyekből áll, ezen kapcsolatok fontossága érthető. A szcientológián kívüli egyéb kapcsolatok csupán a negyedik helyre rangsorolódtak.

Társadalmi tőke szempontjából elmondható, hogy a közösségiség belsőséges jellege figyelhető meg a segítség adása és kapása szempontjából. Míg az anyagi dimenzió is megjelenik, mégis a lelki-vallási jellegű dimenzióban jelentősebb a segítségadás és kapás mértéke. Egyúttal feltűnik, hogy az adott segítség szempontjából magasabb az átlaga az anyagi, közbenjárás, munkahelyszerzés és egészségügyi dimenzióknak, mint a kapott segítségek dimenziójában. A kapott segítségek esetében magasabb a baráti és a lelki segítség átlaga, mint az adott segítségek esetében. Ez arra utal, hogy az egyes szcientológusok úgy érezték, az anyagi – dologi dimenzió mentén tudtak több segítséget nyújtani társaiknak, míg a lelki – baráti dimenzió mentén kaptak nagyobb segítséget a közösség többi tagjától, mint adtak. Ez a lelki fókusz arra utal, hogy a Putnam féle társadalmi tőke elméletnek több dimenziója is megjelenik a szcientológus közösség tagjainak esetében.

Összegzés

Legújabb adatgyűjtésünk eredményeképpen láthattuk, hogy a szcientológia egyház tagságának összetétele komoly változásokon ment keresztül az utóbbi években. Ez nem meglepő, ugyanis a hasonló, vallásszociológiai megjelöléssel új vallási közösségként nevezhető csoportok esetében előfordul, hogy a tagság fele öt évenként a fluktuáció miatt teljesen kicserélődik. (Török, 2007) Jelen esetben azonban adataink mást mutatnak: a 2004-es helyzethez képest olybá tűnik, hogy néhány strukturális változás mellett a szcientológus közösség nem esett át lényegi változáson, csupán a tagság öregedett meg néhány évvel, sokan családot alapítottak és gyermeket vállaltak közülük.

Láthattuk, hogy a vizsgálatban a szcientológusok között többségben voltak a hölgyek. Életkor tekintetében elmondtuk, hogy az átlagos megkérdezett 40 év körüli, a legidősebb válaszadó 70 éves, míg a legfiatalabb 15 volt. A megkérdezetteknek fejenként 1,09 gyermekük van átlagosan. A felsőfokú végzettségű egyháztagok aránya 37,7%, 50% rendelkezik érettségivel. A válaszadók tizedének "általános" végzettsége van, 25% bírt műszaki vagy mérnöki végzettséggel, természettudományos, matematikai vagy informatikai végzettséggel 8%, kereskedelmi, gazdaság, üzleti vagy könyvelési végzettséggel 22%, orvostudományi vagy ápolási végzettséggel 4,4%, humán beállítottságú végzettséggel pedig 4,3% rendelkezett. Az egy főre jutó jövedelem átlagértéke 148.365 Ft volt. Sok tag kifejezetten műszaki jellegű munkát végzett, illetve saját vállalkozásában dolgozott. A szcientológus populáció kifejezetten városias jellegű. A megkérdezettek kérdőívünkre adott válaszaikban egyaránt a szcientológia egyház tagjainak vallották magukat.

A vallási rekrutációs bázis szempontjából elmondható, hogy nőtt a korábban egyházhoz nem kötődők aránya a mai szcientológusok körében. A mai válaszadók szüleinek generációjánál még sokkal inkább megfigyelhető volt a valamilyen tradicionális keresztény egyházhoz való kötődés. Feltételezhető, hogy a ma magát szcientológusnak valló megkérdezett többsége ha meg is vallotta gyermekkori megkeresztelt vagy bejegyzett vallását, akkor is legfeljebb csupán "laza" vagy egyáltalán semmilyen vallási szocializációban nem részesült. Jól mutatja ezt a puszta "keresztény" egyházmegnevezés előfordulásának relatív gyakorisága.

Az átlagos egyháztag tíz éve van kapcsolatban az egyházzal, és sokan közülük úgy gondolják, hogy a magyar társadalom gyanakvással szemléli egyházukat. Vallásgyakorlás szempontjából a leggyakoribb forma az egyház szolgáltatásainak igénybe vétele, azt követi az orgba, illetve misszióba járás gyakoriság szempontjából. Az imádkozás és a meditáció a szcientológusok körében egyáltalán nem elterjedt tevékenységek.

Segítségnyújtás szempontjából egyértelműen előtérbe kerül – segítség adás és segítség kapás szempontjából egyaránt – a lelki és a baráti segítségnyújtás formája, azokat követi az egészségügyi. Ez az eredmény összhangban áll a szcientológia egyház céljával, hiszen az egyén spirituális fejlődése és gondoktól való megszabadulása áll a hitrendszer középpontjában, mely elvezet például az egészséges kapcsolatokhoz és a jó egészséghez is.

Sikeres és önmagát reprodukálni képes közösség benyomását keltik a szcientológusok, azonban intő jelek is mutatkoznak. Egyfelől az egyház tagságának növekedése adataink alapján stagnálni látszik. Másfelől az egyház tagjai kissé "paranoiásak" a teljes társadalom egyházukkal kapcsolatos beállítódásával kapcsolatban, mely magánéletükben is veszélyforrásként jelentkezhet.

Biblográfia

Bögre, Zsuzsa. 2005: Vallásosság és identitás. Élettörténetek a diktatúrában (1948–1964). Budapest-Pécs: Dialóg Campus Kiadó.

Farkas, Attila Márton. 1998: Buddhizmus Magyarországon avagy az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája. Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutközp.

Fazekas, Csaba. 1996: Kisegyházak és szektakérdés a Horthy-korszakban Budapest: Teljes Evangéliumi Diák- és Ifjúsági Szövetség, Szent Pál Akadémia.

Horváth, Zsuzsa. 1995: Hitek és emberek Horváth Zsuzsa tanulmányai kisegyházakról, vallásos mozgalmakról. Budapest: ELTE Szociológiai-Szociálpol. Int.

Kamarás, István. 1992: Búvópatakok: a szentimrevárosi katolikus ifjúsági mozgalom története 1949-től 1961-ig. Visszaemlékező szociográfia. Budapest: Márton Á.

Kamarás, István. 1994: Bensőséges bázisok: katolikus kisközösségek Magyarországon. Budapest: OKI.

Kamarás, István. 1998: Krisnások Magyarországon. Budapest: Iskolakultúra.

Kamarás, István. 2003: Kis magyar religiográfia. Pécs: Pro Pannonia.

Kamarás, István. 2010: A "keresztények": egy szekta születése és gyermekbetegségei:

Karlenzig, Bruce. 1998: "Plausibility Structures." in Encyclopedia of religion and society, szerk. William H. Jr. Swatos and Kivisto, Peter Walnut Creek CA: AltaMira Press.

Máté-Tóth, András, és Nagy, Gábor Dániel (Szerk.): 2008. Vallásosság-változatok. Vallási sokféleség Magyarországon. Szeged: SZTE Press.

Máté-Tóth, András, Nagy, Gábor Dániel, és Török, Péter. 2008: "A vallási hovatartozás generációk közötti változása." Pp. 113-130 in Vallásosság-változatok. Vallási sokféleség Magyarországon, szerk. András Máté-Tóth and Nagy, Gábor Dániel. Szeged: SZTE Press.

Máté-Tóth András – Nagy Gábor Dániel (2011) Szcientológia – Alternatív Vallás. L'Harmattan, Budapest.

Máté-Tóth, András, Nagy, Gábor Dániel (2016) Scientologists in Germany: A sociological study. Szeged: Szegedi Tudományegyetem BTK Vallástudományi Tanszék, 2016. 138 p.

Máté-Tóth, András, Nagy, Gábor Dániel (2017) Not an Extraordinary Group - Scientologists in Hungary and Germany - Comparative Survey Data. In: James R Lewis, Kjersti Hellesoy (szerk.) Handbook of Scientology. 585 p. Leiden; Boston: Brill, 2017. pp. 141-156.

Szigeti, Jenő. 1981: "És emlékezzél meg az útról..." : Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből. Győr: SZET.

Szilágyi, Tamás, és Szilárdi, Réka. 2007: Istenek ébredése: az újpogányság vallástudományi vizsgálata. Szeged: JATE Press.

Szilárdi Réka. 2013. Neopaganism in Hungary: Under the Spell of Roots

In: Scott Sipmson , Kaarina Aitamurto (szerk.) Modern Pagan and native faith movements in Central and Eastern Europe . Durham: Acumen Publishing, 2013. pp. 230-249.

Török, Péter. 2004: Magyarországi vallási kalauz – 2004. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Török, Péter. 2007: És (a)mikor destruktívak? : az új vallási mozgalmak szociológiája és hazai helyzete. Budapest: SE Mentálhigiéné Int.

AZ EGYHÁZAK GAZDÁLKODÁSA ÉS MENEDZSMENTJE MAGYARORSZÁGON ÉS NEMZETKÖZI ÖSSZEHASONLÍTÁSBAN – ZÁRTSÁG ÉS NYITOTTSÁG

Jelen fejezet első látásra az eddigiektől eltérő témának tűnhet, ám az első oldalakon kísérletet teszek kapcsolódásának indoklására. A bemutatás célja a magyar egyházi szakpolitika által teremtett gazdálkodási és menedzsment mozgásterének elemzése, illetve a vallási tevékenységet végző szervezetek és a bevett egyházak gazdálkodási lehetőségeinek bemutatása. A magyar helyzetet Európai Uniós példákkal vetem össze, illetve az amerikai helyzetről is szót ejtek, illetve igyekszem képet adni az egyházi gazdálkodás és menedzsment hazai lehetőségeiről, és arról a kivételezett helyzetről, amelyet a szakpolitika határoz meg.

Kutatásaimból kiviláglik, hogy a jelenlegi magyar szakpolitika egy a jelentősebbnek tekintett keresztény egyházakat favorizáló, azokat különleges helyzetbe hozó modellt alkalmaz. Igaz ez az egyházi státusz megszerzése, és az azzal járó előnyök meghatározása szempontjából egyaránt. Láthatóvá válik, hogy a rendszerváltozás óta eltelt negyed évszázad és az Európai Uniós tagság ellenére még mindig a poszt-szocialista korszak társadalmának és politikusainak attitűdjei határozzák meg az egyházak körét, helyzetét és lehetőségét jelenleg hazánkban.

Az egyházak finanszírozás és menedzsmentje a társadalmi tőke vonatkozásában

A társadalmi tőke makroközösségi szinten megjelenő, szocietális vonatkozásaival függ össze leginkább az egyházfinanszírozás és menedzsment kérdésköre. Jelen kötet szempontjából érdemes megvizsgálni, hogy az egyes társadalmakban megjelenő egyházfinanszírozási és menedzsment modellek hogyan függnek össze az adott társadalmakban létező egyházak társadalmi tőke szintjével, társadalmi elfogadottságával. Ebből a szempontból Magyarország kérdése egyedi, hiszen itt a megszakított társadalmi fejlődés – a kommunista diktatúrák közel 50 éves időszaka arbitrált fejlődési irányba vezette a vallási közösségek és az állam kapcsolatát. Nem túlzás azt állítani, hogy az államszocialista Magyarországon a vallási tevékenység, és általában véve az egyházak üldöztetés áldozatai voltak (Bögre 2005). Ezért Tomka Miklós (é.n., 2011) munkássága alapján úgy tekinthettünk a szocialista társadalomra, mint ami olyan zárványokat tartalmazott, amelyek között nem volt átjárás. Ezáltal a társadalom valláshoz és vallási közösségekhez köthető része elkülönült a vallástalan rétegektől, közöttük kommunikáció és átjárás csupán ritkább esetben volt tapasztalható. A vallási tevékenység és közösségek negatív társadalmi megítélése védekezésre késztette azokat, így azok kénytelenek voltak bezárkózni, a bizalmi szintjük a társadalmi működés szempontjából meghatározóan alacsony volt. A rendszerváltozás óta eltelt idő csak nehezen tudta felülírni az államszocialista múlt negatív tapasztalatait. A vallási közösségek megpróbáltak nyitni az össztársadalom felé, ám új kihívójuk akadt –a neoliberális eszmerendszer, amely bár már nem üldözte az egyházakat, azokat nem tartotta napjaink szempontjából releváns véleményformáló intézményeknek. Így az egyházak társadalmi tőkéje nagymértékben befelé irányult, a hálózatok csak ritka esetben, a bizalom magasabb szintjének kialakulása esetén kapcsolódtak össze. Ez rányomta bélyegét az egyházak társadalmi szerepvállalására, illetve azokra a menedzsment és pénzügyi módszerekre, amelyekkel ezeket az intézményeket vezetik. A bizalom hiánya miatt az egyházak 21. századi menedzsment és finanszírozási módszerbeli modernizációját lassíthatta hazánkban. A vallási közösségek menedzsment pozíciót elfoglaló vezetői esetében ma még talán fontosabb faktor a bizalom és a hálózati tagság, mint a világi

intézmények menedzserei esetében. Az egyházfinanszírozás kérdéskörében is tapasztalhatóak olyan vonások, amelyek a kommunizmusbeli egyházi helyzetekkel, az akkori konfliktusos viszonyokból vezethetők le. A nemzetközi kitekintés, illetve a téma vizsgálata ezért is indokolt, és érdemes körbejárni az egyházfinanszírozás és menedzsment kérdéseit is – illetve relációjukat a társadalmi tőke szempontjából.

Az egyházak finanszírozása nemzetközi összehasonlításban

Az Európai Unióban megfigyelhető az államok és az egyházak egymásra utaltsága, az egyházak közvetlen vagy közvetett állami támogatása. E kapcsolat kezelése, megítélése, a politikában illetve a közbeszédben történő kommunikálása eltér az egyes nemzetállamok társadalmi jellegzetességei, karaktere, történelmi múltja alapján, de a végeredmény általában – kimondva vagy kimondatlanul – egyfajta kooperáció, mely szerződéses viszonyrendszerben kerül rögzítésre. Az egyházak és az államok kapcsolatának mintája Nyugat-Európában egyfajta egyensúlyi állapotnak minősíthető, "a maguk módján mindannyian egyensúlyt képeznek az állam és az egyház, illetve az állam és a jog között" (van Bijsterveld 2000, 990), és ezt a mintát követik azok a tagállamok is, akik 1990-ben nyerték vissza függetlenségüket, s léptek a demokratikus államok útjára.

Az államok és az egyházak egymásra utaltsága főként arra vezethető vissza, hogy az egyházak történelmi szerepvállalásába mindig beletartoztak a közfeladatok, melyek tekintetében oly nagy gyakorlatra tettek szert, hogy a modern, demokratikus, szekularizált európai államszerkezetekben sem nélkülözhető szakmai tudásuk és hitből fakadó alázatuk: az egyházak privát szférába való átirányítása, száműzése már csak ezért sem kivitelezhető (van Bijsterveld 2000, 992). A modern kor szekularizációs eseményei az államok és az egyházak viszonyát ugyanakkor gyökeresen átalakították, két külön szférát teremtve, mely elkülönülésben az egyházak gazdasági önállósága sokat vesztett korábbi súlyából. Az egyházak megfelelő működéséhez a hívek támogatása, illetve saját gazdasági működésük általában már nem elégséges, rászorulnak tehát azokra a forrásokra, melyek a jövedelmek állami újraelosztása során a legkülönbözőbb szabályozási rendszerek segítségével keletkeznek. Az állami támogatásért cserébe az egyházak olyan közjavakat szolgáltatnak, melyek a modern államok békés, prosperáló társadalmi reprodukciájához elengedhetetlenül szükségesek, és a világi állam általában nem képes őket maradéktalanul fenntartani. Ezáltal az államok és az egyházak szerződéses és/vagy történelmi hagyományokon alapuló, egymást támogató működése jól kivitelezheő, ésszerű megoldást kínál (Torfs 2007, 33).

Az egyház-finanszírozás több tekintetben eltérő képet mutathat az egyes államokban, a jogszabályok kívánalmai és a valóság nem minden esetben illeszkednek konzekvensen egymáshoz, az "éles szélek", melyeket némely ország alkotmánya megkíván az egyházi és a világi szférák szétválasztásakor, a jogalkalmazás alsóbb szintjein gyakran "lekerekednek" (van Bijsterveld 2000, 989). A képet tovább árnyalják a posztkommunista országok viszonylag új demokratikus berendezkedésében működő egyház-támogatási rendszerek, valamint a nyugati demokráciák keretei között kialakult gyakorlatok eltérése is. Az Amerikai Egyesült Államokban kialakult egyháztámogatási gyakorlat ismét csak árnyalja a képet, melyet a nyugati kultúrkör e kérdésben produkált.

Az állam és az egyházak gazdasági együttműködését leíró modellek

Az állam és az egyházak együttműködése európai viszonylatban alapvetően öt modell körül vázolható.

1. *Az államegyházi rendszerekben* valamely keresztény egyháznak olyan alapvető alkotmányos pozíciója van, amely különleges előnyökkel, ugyanakkor többletterhekkel is felruházza az adott vallási közösséget. E modell minden európai országban mély történelmi örökséggel bír, így kiindulópontja minden olyan hagyománynak, ami az államot és az egyházakat összekötötte a modernitás által generált változások előtt. Az állam és az egyház messzemenően összefonódik, az egyházi élet területén, szervezésében erőteljes állami szabályozás valósul meg. Erre példa Görögország illetve az Egyesült Királyság, de Finnország és Dánia is. Az észak-európai államok világnézeti semlegessége garanciát jelent arra, hogy az individuális vallásszabadság kiterjedhessen a kisebbségi felekezetek tevékenységére is amellett, hogy az államegyház kiváltságos helyzete nyilvánvaló. Ilyen például Finnország, ahol a kisebbségi ortodox egyház szinte második államegyháznk számít. E toleráns hozzáállás alól kivételt képez Görögország esete, ahol például nem taníthat állami iskolában olyan személy, aki nem ortodox vallású, továbbá az ortodox keresztény vallástól eltérő felekezetek bármiféle istentiszteleti hely létesítésekor a csakis helyi ortodox püspöki hozzájárulás birtokában kezdhetnek el tevékenykedni. Az államegyházi modell a hosszú, szerves történelmi fejlődést szekularizáció által kevéssé megbolygatott országokra jellemző. Görögországban és Norvégiában gyakorlatilag teljes mértékben a költségvetés finanszírozza az államegyházat, ez tehát egy teljes, közvetlen finanszírozási rendszert jelent. A többi skandináv országban az állam a jövedelemadóhoz, illetve a jövedelmekhez kapcsolja az állami segítséggel behajtott egyházi adót, mely gazdasági alapként funkcionál az egyházak számára (Schanda 2003, 260-261).

Az anglikán államegyház saját vállalkozói vagyonát használja leginkább gazdasági működésének mozgásban tartására, melyhez az állam nem fér hozzá. (Cranmer et al. 2006, 33). Az anglikán egyház az iskolai vallásoktatás illetve az állami felsőoktatásban végzett hittudományi képzés tekintetében az állami rendszer részének tekinthető, azzal összefonódva működik, így nem bírnak nagy jelentőséggel az egyházi oktatási intézmények. Az egyházi méltóságok kinevezése, az egyházi állások betöltése ugyanakkor a világi politika részéről nagymértékben motivált, ellenőrzött (Cranmer 2011, 41).

Noha Svédországban 2000 óta formálisan megszűnt az államegyháziság, az evangélikus egyház jogállása ma is sajátos. Az egyházi adót az államegyház, illetve az egyéb kisegyházak az állam által történt begyűjtés után kapják kézhez (Jareborg 2010, 16). Fontos bevétel a temetkezési adó az evangélikus egyház számára, mely egyház ezen felül jelentős állami támogatásokat kap a tulajdonában lévő kulturális értékek védelmére, kezelésére is (Jareborg 2010, 19, 20).

2. *Az állam és az egyház radikális elválasztása* esetén az állami és az egyházi szervezeti forma alkotmányos szinten erőteljesen elkülönül, egymás ügyeibe nem avatkoznak bele, ugyanakkor a vallásszabadság érvényesülése garantált, mint a polgárok háborítatlan magánügye. Az egyházak pénzügyi támogatása e berendezkedés mellett nem megengedett, noha a gyakorlat nem ritkán mást mutat. Tipikusan ilyen berendezkedéssel rendelkezik Franciaország, amely 1905-ben az állam és az egyház radikális elkülönítésével megtiltott az egyházak részére mindenféle közfinan-

szírozást, az állami költségvetésből eltávolítva minden hitéletre vonatkozó előirányzatot (Prélot 2015, 75). Az intézkedéssel az állam célja a közélet teljes mértékig világivá tétele volt, különös tekintettel az oktatásra, melynek egyházi befolyásoltságát és általában az egyház magánszférába szorítását kívánta elérni a hatalom. A de Gaulle korszak óta azonban ez a lendület alább hagyott, az állam ismét támogatja az egyházi oktatást, mely tendencia a vallásos lakosság nagy egyetértésével találkozik (Schanda 2003, 263). Franciaországban így egy világi, teljesen semleges közoktatás, illetve mellette egy átfogó egyházi iskolahálózat épült ki és áll fenn a mai napig. A francia államfelfogás szervesen, mintegy a nemzeti identitás szintjén kötődik a világi államon belül szigorúan magánügyként tekintett vallás koncepciójához, és ha arra lehetősége adódik, harcol az új egyházi mozgalmak és szekták terjedése ellen is (Messner 2007, 67).

3. *A kapcsolódó modell* a közép-európai német nyelvű államokban – Németország, Ausztria, Svájc német nyelvű kantonjai – alakult ki, átmenetet képezve az államegyház illetve a radikális elválasztás között. A hangsúly ezen országok esetében az együttműködésen van az állam és az egyházak között. Az állam nem közömbös a vallási felekezetek irányában, hanem pozitív semlegességet gyakorol, és a bevett népegyházakkal való együttműködésre koncentrál. “Az államegyház alkotmányi tilalmából csak az intézményes összefonódás tilalma következik” (Schanda 2003, 265). Az állam a közjogi jogállást birtokló népegyházakkal számos területen együttműködik, kulturális felelőssége tudatában nyújtva anyagi támogatást és kellő szabadságot a múltban kiépített egyházi intézményrendszer működtetéséhez, tiszteletben tartva a polgárok vallási igényeit (Torfs 2007, 32).

4. *Az állam és az egyház együttműködő elválasztása* során az állam és az egyház alkotmányos szinten elválik egymástól, nincs szigorú állami egyházfelügyelet. A hitélet itt is a polgárok magánügye, az állam és az egyház ugyanakkor a közösségi szükségletek kielégítése terén kölcsönösen számít egymásra, így különböző jogi és gazdasági vonatkozásokban létrehozott megállapodások garantálják a közjóléti feladatok folyamatos és sikeres, közös véghezvitelét. Ilyen a spanyol, a portugál, az olasz berendezkedés, mely országok korábban államegyházi megoldásokat alkalmaztak, ám a 20. századra, a II. Vatikáni Zsinat eredményeinek hatására ezen állapotok felszámolása mellett döntöttek, létrehozva a világi államot támogató, de az összefonódástól és ennek konfliktuslehetőségeitől mentes egymásmellettiséget. Az állam számít e modellben a katolikus egyház súlyára, tekintélyére, a felek kölcsönösen elismerik egymás autonómiáját, és e kölcsönös tiszteletre alapozott szerződéses viszonyt alakítanak ki. E viszony garantálja a vallásoktatás és a lelkipásztori szolgálat zavartalanságát, az épített egyházi-és kulturális örökségek védelmét, továbbá érintetlenül hagyja az iskolai hitoktatást, az egyházi házsságkötés állami elismertségét, továbbá a felek egyetértésével oldja meg az egyházfinanszírozási kérdéseket is. (Varga 2014, 221).

5. *Léteznek vegyes, avagy konvergáló tendenciákkal rendelkező modellek* is. Egyes modellek országonként eltérő mértékben valósulnak meg, de részleteikben megfeleltethetők a négy fenti típus valamelyikének. Az európai államok döntően kooperációpártiak a területükön működő egyházi közösségekkel a közszolgáltatások tekintetében, ugyanakkor megállapítható az is, hogy e kooperációpártiság az egész Európai Unióra jellemző (Szilágyi 2014, 50).

Az 1989 utáni politikai változásokat követően főként a kelet-közép-európai államokban jöttek létre olyan vegyes modellek, melyek ötvözték az állam és az egyház egymás mellett élésének különböző módozatait. A szovjet érdekszférából való szabadulás, a korábban központilag

érvényesített ateista ideológia, mely az egyházakat megtűrte ugyan, ám a vallásos hit megélését nem nézte jó szemmel a rendszerváltoztatásokkal véget ért, a térség útkereső országai pedig lehetőséget kaptak arra, hogy kialakítsák saját állami és egyházi berendezkedésüket. A kelet-közép-európai államok az együttműködő elválasztás modelljében találták meg a közös nevezőt a forma tekintetében, de ennek megvlósítása jelentős eltéréseket mutat a megalkotott szabályozás, illetve az ahhoz viszonyuló gyakorlat tekintetében. Az állam és az egyházak közötti kapcsolat bizonyos országok között szorosabb (például Horvátország, Lengyelország, Szlovákia) és ez a jogszabályokon is nyomon követhető. A térségben ugyanakkor nem alakult ki a német típusú egyházi adórendszer, de bekerült az oktatási rendszerbe a hitoktatás (néhol kötelező, néhol fakultatív jelleggel). A kommuista berendezkedés alól felszabaduló országok közös gazdasági problémája és egyben lehetősége a mai napig az egyházak gazdasági alapjának megteremtése és megerősítése, ennek részeként pedig az egyházi ingatlanok tulajdonrendezése, illetve az egyház vagyonvesztésének egyéb módokon való kárpótlása (Varga 2014, 221).

Az egyház-finanszírozás gyakorlati példái az Európai Unió országaiban

Az egyházak finanszírozása közvetlen költségvetési támogatások; az egyházi adó; az adóátirányítás; az ingatlanok tulajdonrendezése; az adománygyűjtés; az indirekt állami támogatások; valamint az egyházak saját gazdasági tevékenysége által valósul meg, azaz egy többcsatornás rendszert képez, melynek elemei közös trendekként megjelennek a legtöbb európai országban.

Az egyházi adó begyűjtésének megvalósítási módjai eltérhetnek az egyes európai uniós országokban. Ebben az esetben az állam felruházza az egyházakat az adóztatási joggal, és bizonyos esetekben az állampolgár kötelessége ezen adónem megfizetése, de működnek önkéntes, becsületkasszán alapuló rendszerek is.

Németországban az egyház-finanszírozás alapelve az, hogy az egyházi tevékenységek költségét az egyháztagok fizetik, miáltal az államháztartás jelentős tehermentesítése megy végbe a 19. század óta a hitéleti célú támogatások vonatkozásában. Az adó Németországban a jövedelemadó részeként, az állam általi beszedés révén jut el az egyházakhoz, az állam pedig szankcionálhatja is ezen adónem befizetésének elmulasztását, ugyanis az adóhatóságoknak végrehajtási joga van az adót megtagadó hívek felé. A nem fizető egyháztagok irányába az egyházak is szankcióval éhetlnek, a felekezetből való kiléptetés jogának gyakorlásával (Potz – Wieshaider 2007, 35). Az egyházak az állam számára Németországban az adószedés és a végrehajtás tevékenységéért költségtérítést fizetnek, mely az egyházi adó bevételének 3-5%-ára rúg. Az egyházi adó mértéke Németországban tartományonként eltér, általában a jövedelemadó 8-9%-a, melynek összegyűjtését az is segíti, hogy a munkáltatóknak ezen adónemre vonatkozóan adólevonási joguk is van alkalmazottaik felé (Szilágyi 2014, 71).

Az egyházi adó intézményére Ausztriában az jellemző, hogy azt nem az állam szedi be, így nem válhat behajtható köztartozássá, de mint magánjogi kötelem az állami szervek előtt érvényesíthető. Az állam által elismert egyházak számára minden nagykorú egyháztag köteles befizetni az egyházi adót tekintet nélkül arra, hogy igénybe vesz-e egyházi szolgáltatásokat (McClendon– Hackett 2014, 1303).

Finnországban az egyházi adót az evangélikus-luteránus, illetve az ortodox hívek jövedelemadójának részeként szedi be az állam, az állami rendszeren keresztül futtatott összegek kezelési költségét azonban az egyházak megtérítik az állam számára. Ezen adónem megfizetésére a jogi személyeknek is kötelessége (Cranmer 2011, 10). Dániában az egyházi adó teszi ki a népegyház gazdasági forrásainak mintegy háromnegyedét, ugyanakkor ez a világ leginkább állami és parlamenti kontroll alatt működő államegyháza (Cranmer 2011, 8).

Az egyházi adó intézménye Lengyelországban is létezik, ám ezt a felekezeti normák szerint teljesítik a katolikus egyháztagok, önkéntesen, állami vagy egyházi retorzió nélkül. Az egyházi személyek az év minden karácsonyának elmúltával, jobbára év elején végiglátogatják a híveket, és az így befizetetett összegek (az intézmény neve lengyelül koleda, ami magyarul "karácsonyi éneket" jelent) képezik az egyházi adó alapját. E látogatások célja kettős: személyes találkozás a hívekkel, mely lehetőséget ad a szemtől szembeni kommunikációra, illetve az adományozás, melynek során "hagyomány, hogy a pap némi pénzt kap borítékban, és néhány szerző azt feltételezi, hogy a koleda képezi a klérus éves bevételének mintegy 25%-át" (Rynkowski 2006, 279).

Az adóátirányítás esetében nem az egyházak rendelkeznek adóztatási joggal, hanem az egyének, mint adóalanyok akarata a főszereplő: élhetnek azzal a jogukkal, hogy adójuk egy részét átirányítják az általuk támogatni kívánt vallási felekezethez vagy más, értékesnek tartott kezdeményezéseket végrehajtó szervezetekhez.

Az egyház támogatásának ez a rendszere olaszországban alakult ki, de számos más európai ország is átvette és alkalmazza finanszírozási formaként. Az adóalanyok tehát szabadon választhatják meg, hogy milyen célra kívánják felajánlani jövedelemadójuk egy részét. Olaszországban ezt három fő célkitűzés mentén tehetik meg az adózók: a katolikus egyház finanszírozására; egyéb, az állam által elismert felekezetek támogatására; illetve egy rendkívüli helyzetekre, humanitárius szükséghelyzetekre felhalmozott állami alap számára irányíthatnak át bizonyos öszszeget. Olaszországban az összes személyi jövedelemadó bevétel 0,8%-át érheti el az e célokra felajánlható források összege (Cranmer 2011, 20). Spanyolországban a katolikus egyház gazdálkodásának szintén az egyik eleme az adóátirányítás intézménye, mely a személyi jövedelemadó-bevételek több mint 0,5 %-át teszi ki (Cranmer 2011, 36).

Az adóátirányításos megoldások a kelet-közép-európai országok többségében is működnek, így Szlovákiában, Szlovéniában, Csehországban, Romániában és Magyarországon is, általában az adóalanyok jövedelemadójának 2%-a ajánlható fel egyházak és/vagy a közszolgáltatásokat ellátó szervezetek számára (Szilágyi 2014, 73). 2005 óta Lengyelországban is él az adóátirányítás lehetősége, de nem lehet külön egyházak és civil szervezetek számára utalni a jövedelemadóból felajánljató összegeket, mert ehhez csak közhasznú szervezetek juthatnak hozzá, közöttük azonban szerepelhetnek egyházak által alapított szervezetek is, ezért ezt a lehetőséget "kvázi-egyházi adónak is nevezik" (Rynkowski 2006, 278).

Az ingatlanok tulajdonrendezése több európai államban a történelmi múlt kényszerű öröksége. Az egyházak politikai okokból történő vagyonvesztése a volt szovjet érdekszféra minden országát érinti, míg Németországban és Ausztriában a tulajdonrendezés a nemzetiszocialista rendszer által elkövetett visszélések orvoslását is maga után vonja. A nemzetiszocialista rendszerek károkozásáért a német kormány a Központi Zsidó Tanácsnak évente jelentős összegeket fizet, továbbá az egyes tartományok is kompenzálják ilyen címen a zsidó közösségeket (Robbers

2006, 169). Ausztriában a nemzetiszocialista éra ténykedése okán vallási és kulurális értékeiket ért sérelmek és vagyonvesztés miatt szintén kompenzációban részesülnek a protestáns, katolikus, ókatolikus és zsidó vallási felekezetek (Kalb 2006, 89). A volt egyházi tulajdon kompenzációja megjelenik Szlovákiában az 1948-1949 során kártalanítás nélkül elkobzott egyházi ingatlanok visszaadásaként, az egyházak gazdasági függetlenségének visszaállítását célzó törvény formájában, mely az eredeti állapot visszállítását tűzi ki célul az ingatlanvagyon tekintetében. Az egyházi élet korlátozása Csehszlovákiában olyan mértéket ért el, hogy a rendszerváltozás, valamint az állam 1993-ban a független Cseh- és Szlovák Köztársaságra történő szétválása után az egyházak teljes mértékben állami függésbe kerültek gazdasági téren. Szlovákiában a katolikus egyház ingatlanvagyonának mintegy 50%-át sikerült rendezni napjainkig. Sok probléma adódott a tulajdonrendezés kapcsán abból is, hogy a leromlott állapotban az egyházakhoz viszszakerülő épületek helyrehozatala, esetenként a benne üzemelő szervezetek kiköltöztetése sem volt megfelelően megszervezve (Martinková 2006, 295-296). Csehországban szintén 1948-ban vette kezdetét az egyházak elleni kommunista fellépés. A katolikus egyház tulajdonában lévő termőföldek és erdők elkobzása, majd az egyházi jövedelmek befagyasztása, a kolostorok, egyházi iskolák és egyetemek államosítása következett, a templomok azonban rendszerint az egyházak kezelésében maradhattak. Az 1989-es “bársonyos” forradalom vetett véget e korszaknak, és megkezdődött az elkobzott egyházi épületek visszaszolgáltatása, a termőföld és az erdő-vagyon azonban állami kézen maradt (Horák-Tretera 2006, 122). Szlovénia is azt a célt tűzte ki, hogy amennyiben arra lehetőség mutatkozik, az eredeti, kommunista hatalomátvétel előtti állapotok jellemezzék az egyházak ingatlanvagyonát, e lehetőség híján ugyanakkor csereingatlant vagy pénzbeli kompenzációt köteles felajánlani az állam a korábbi vagyonvesztés enyhítéseként. Az egykor volt egyházi ingatlanok rendezését Románia is törvénybe iktatta az 1940-1989 közötti ingatlanelkobzásokra vonatkozóan. Az ingatlanok tulajdonrendezése és az ingatlanokért kapott kárpótlás folyósítása a legtöbb érintett országban nem mentes a vitáktól, perektől és konfliktusoktól (Szilágyi 2014, 75).

Az Európai Unióban *az egyházak közvetlen finanszírozása* leginkább attól függ, hogy milyen szerepet töltenek be a társadalomban, valamint, hogy a politika hogyan viszonyul az egyháztámogatási kérdésekhez. A történelmi múltra visszatekintő vallási épületek és létesítmények költségvetését, a különböző egyházi missziókat, az egyházi személyek díjazását, az egyházak közszolgáltatásokban való részvételét általában jelentős mértékű közvetlen állami támogatás illeti. A szektorsemlegességtől való eltérés, a felekezetek megkülönböztetése, aránytalan támogatása ugyanakkor számos országra jellemző, ilyen például Románia esete, mely az egyházk támogatását a közvéleménykutatási adatokból vezeti le, melynek alapján az egyháztámogatásra szánt közpénzek zöme (86%-a) jut az ortodox egyházhoz. (Szilágyi 2014, 77).

Az egyházak a humán szolgáltatások terén igen aktívak a legtöbb EU tagállamban, és az ehhez szükséges anyagiakat az államok központi finanszírozásából nyerik. Németországban jellemző, hogy a kórházak jelentős része (több mint 30%-a) egyházi fenntartóval bír, finanszírozásuk az egészségbiztosítási rendszeren keresztül történik az ágyszámok alapján, de egyéb közcélú tevékenységeket is támogat a német központi költségvetés a szektorsemlegesség betartásával, például iskolák, óvodák fenntartását (Robbers 2006, 171). Az iskolai oktatás mintegy 70%-át végzik az egyházak Belgiumban, az állami intézményekkel egyenlő arányú támogatást élvezve, ugyanakkor az állam azt a jogot is fenntartja magának, hogy bizonyos vallási szervezeteket

elismer partnerként, másokat pedig nem, ami kihat a humán szolgáltatások terén kialakított partneri viszonyokra is. (Szilágyi 2014, 77).

Az egyházi személyek díjazása bizonyos EU-tagállamokban a költségvetés részét képezi, esetenként ugyanakkor elzárkóznak e gyakorlattól. Az elzárkózók között találhatjuk Franciaországot és Hollandiát, de még ezen országokban is költségvetési tétel a börtönökben, kórházakban és a fegyveres erőknél szolgálatot teljesítő egyházi személyek díjazása (Messner 2007, 60). Az Egyesült Királyság sem részesíti díjazásban az egyházi személyeket, de a kórházakban, börtönökben és a tábori lelkészi feladatkörökben szolgálatot teljesítők ez alól itt szintén kivételek (Hill 2006, 332), Belgiumban ugyanakkor az állam fedezi az egyházi vezetők fizetését, továbbá az egyházi személyek lakhatását az az önkormányzat köteles megoldani, ahol az adott felekezet plébániája áll. Luxemburg, Svédország és Görögország szintén államilag téríti a vallási személyek fizetését és nyugdíját (Szilágyi 2014, 78).

Az egyházi épületek felújítása és karban tartása az Európai Unió államainak kiemelt központi költségvetési tétele, mert ezen épületek a kulturális örökség fontos részét képezik. Sok országban a közgyűjtemények, levéltárak és könyvtárak is élvezik e támogatásokat. Az egyházakat minimálisan támogató Egyesült Királyságban ez a finanszírozási forma rendkívüli jelentőségű, mint az angol és skót örökséghez (English Heritage, Historic Scotland) tartozó templomok és katedrálisok megóvása (Hill 2006, 329). Hollandiában az egyházi ingatlanok felújítása, karban tartása az egyéb műemlékvédelmi feladatokat megelőzve élvez költségvetési támogatásokat, de nemcsak a központi költségvetésből, hanem az önkormányzatok és a tartományok büdzséjéből is érkeznek e célra összegek, az egyházaknak ugyanakkor önészt is biztosítaniuk kell e támogatások megszerzéséhez. Romániában egy olyan közvetett támogatási forma valósul meg az egyházi ingatlanok megóvása, karban tartása kapcsán, mely az ilyen munkálatok adómentességét biztosítja. Szlovéniában az egyházak direkt támogatását 30-50%-ban ezen állagmegóvó munkálatok költségvetési fedezése teszi ki. (Szilágyi 2014, 79).

A hitoktatás támogatása is direkt forrásokból táplálkozik az Európai Unió számos országában. Van, ahol az iskolai oktatás keretein belül, kötelező jelleggel, állami finanszírozással megy végbe a hitoktatás – döntően az államegyházi berendezkedésű országokban, Dániában, Finnországban vagy az Egyesült Királyságban. Máshol szintén a közoktatáson belül, kötelező jelleggel zajlik a hitoktatás, a kormányzattal megállapodást kötött egyházak szervezésében, ilyen Görögország, Ciprus, Málta, Ausztria, Németország és Belgium. Eltérő, hogy mely felekezetek tarthatnak hitoktatást, illetve az is, hogy a hitoktatás kötelező-e. A hitoktatás kötelezővé tétele nem jellemző Olaszországra, Spanyolországra, Portugáliára és a kelet-közép-európai államok nagy részére sem. Ezekben az államokban a hitoktatás elérhető, válszható ismeretszerzési forma. Az állam és az egyház szigorú szétválasztásának elvét követő Franciaországban, valamint az együttműködő modellt követő Szlovéniában láthatjuk, hogy az állami intézményekben a hitoktatás teljes hiánya a jellemző, a tanórán kívüli hitoktatást azonban ezen országok is biztosítják, illetve lehetővé teszik. A francia és a szlovén rendszerben a hitoktatás finanszírozása kizárólag az azt igénybe vevők feladata (Szilágyi 2014, 80).

Az egyházak indirekt támogatása az Európai Unióban az adókedvezmények és az adómentesség formájában jelenik meg. Általános megoldásként láthatjuk az egyházak adókedvezményét, különleges adójogi helyzetét a jövedelemszerzés, a vagyonosodás, a fogyasztás, a helyi adók, valamint az illetékek tekintetében. E kedvezmények vagy az egyházi státusznak, vagy az egyház

által végzett tevékenységnek köszönhetően érvényesülnek, de vonatkozhatnak azokra is, akik adományokkal segítik az egyház – állam által is elismert, hasznosnak tekintett – céljait, a közcélú tevékenységeket. Ezen túlmenően számos országban bizonyos kritériumok szerint tehetnek szert az egyházak indirekt támogatásokra, Romániában például csak azon vallási közösségek adómentessége biztosított, amelyek gazdasági tevékenységük nyereségét visszaforgatják karitatív vagy szociális tevékenységeik fedezésébe. (Szilágyi 2014, 81). Az Egyesült Királyságban az egyházak részesülnek ugyan indirekt támogatásokban, de csak olyanokban, amelyeket a világi jótékonysági szervezetek is megkaphatnak (Hill 2006, 329). Speciális adójogi státusz jellemzi az egyházakat Lengyelországban is. Amennyiben az egyházak gazdasági tevékenységükből származó hasznukat saját alaptevékenységükbe fektetik az adott, vagy az azt követő adóévben, adómentessé válnak, de az adóalanyok adományozási kedvét is serkentik a jogszabályok. A magánszemélyek adójából a jövedelmek 6%-a, míg jogi személyeknél 10% a leírható hányad az egyházak vagy a közhasznú szervezetek felé történő adományozás esetén. (Rynkowski 2006, 284).

Egyház-finanszírozás az Amerikai Egyesült Államokban

Az Amerikai Egyesült Államok polgárainak többsége a keresztény vallási hagyományhoz kötődik, s e keresztény tradició megszüntetve megőrzi magát: folyamatosan adaptálódik az USA, mint befogadó állam változó összetételű populációjához. "Körülbelül az amerikaiak 90%-a nyilvánítja ki hitét Istenben és a vallás átható befolyása rányomja blyegét az amerikai kultúrára, politikára, valamint a közérdekre is" (Boisi Center Papers 2007, 1). Az Amerikai Egyesült Államok ennek ellenére ódzkodik attól, hogy az államot és az egyházat ne külön entitásokként kezelje, mitöbb 1791-ben az egyik első dolga az volt az alapító atyáknak, hogy az állam és az egyház elválasztását kinyilvánítsák. Az Amerikai Egyesült Államok alkotmányának első kiegészítése szigorúan eltiltotta a mindenkori szövetségi kormányt attól, hogy támogassa bármely egyház működését vagy térnyerését.

Az Amerikai Egyesült Államok megalapításának 1776-1791 közötti szakaszában a polgárok szellemi vezetői, a puritánok az óhazában az anglikán egyház szakadárjai voltak, és mint az amerikai kontinens első telepesei hallani sem akartak arról, hogy új hazájukban is egy államegyházi rendszer kezdje meg működését, kitermelve mindazon problémákat melyek elől távozni kényszerültek. A puritánok a kálvini tanok örököseként abban hittek, hogy mind az állam, mind az egyház létrejötte Isten akarata, e két formáció működése azonban különböző célokat szolgál: mindkettő működése az Istennek tetsző életmód kivitelezéséhez járul hozzá, de csak akkor, ha egyik sem nyomja el a másikat. A puritánok ennek érdekében amellett érveltek, hogy épüljön ki szigorú intézményi elkülönültség az egyházi és az állami ügyvitel kapcsán, így megtiltották a politikai vezetőknek a vallási funkciók viselését és az erre való törekvést, illetve viszont, a vallási életben funkciót betöltők politikai ambícióit sem engedték kibontakozni. Ennek kapcsán az alkotmány első kiegészítése kinyilvánította az állam és az egyház radikális elválasztását, mely döntés a teljes vallásszabadságot volt hivatott biztosítani (Boisi Center Papers 2007, 6). Az elválasztás protestáns hívei a vallás szabadságát a tudat szabadságaként is értelmezték, rendkívül fontos tényezőnek tartva azt, hogy alkotmányos korlátozás ne jelenhessen meg a vallás gyakorlásának szempontjából az újonnan alapított államalakulat működési mechaniz-

musában (Hamburger 2002, 95). Az állam és az egyház radikális szétválasztása az alkotmány 1868-ban kihirdetett 14. kiegészítésével vált minden államra kötelező érvényű alapelvvé, addig mindössze egy alkotmányi tétel maradt, mely kötelező érvénnyel csak a szövetségi törvényhozóra bírt (Hamburger 2002, 435).

Az állam és az egyház elválasztott egymás mellett élése az Amerikai Egyesült Államokban tehát több évszázados múltra tekint vissza. Azon túl, hogy az európaihoz képest eltérő civilizációs-kulturális hatások alakították a két kontinens egyház-finanszírozási gyakorlatát, észrevehetők közöttük párhuzamok. Az Egyesült Államokban, akárcsak Európában – a megfogalmazott alkotmányos követelmények kívánalmait felülírják az egyéb, tagállami szinten megfogalmazott elvek illetve gyakorlatok. Az egyház és az állam markáns elkülönülését megkerülő sajátosságokat találhatunk az alábbi területeken: vallási szolgáltatások állami segítése a közintézményekben; ad-hoc és direk formában megnyilvánuló állami segytségnyújtás; egyházak jelenléte vagy részvétele az iskolarendszerben; egyházi érdekeltségű történelmi építményeket, illetve a kultúra más, egyházi vonatkozású megtestesítőit érintő állami támogatások; az egyházak közcélú tevékenységének állami támogatása (van Bijsterveld 2000, 995).

Az Amerikai Egyesült Államokbn az állam és az egyház együttműködését illetve szigorú elkülönítését a politikát is meghatározó két nagy tábor, a konzervatívok illetve a liberálisok eltérő elgondolásai mentén lehet felvázolni. E véleménykülönbségek valamilyen szinten magukban foglalják a felekezeti különbségeket is, de nem vezethetők maradéktalanul vissza ezekre. E helyett a választóvonal leginkább a különböző vallásértelmezéseken nyugszik, "a két, világos politikai peferenciákkal rendelkező csoportot egyrészről az evangélikusok alkotják, akik többnyire konzervatívok, valamint a növekvő számú felekezeti hovatartozás nélküli polgár, akiknek döntő többsége a liberálisokat támogatja" (Kuru 2009, 53). Az e két csoport közötti egyet nem értés origójában a szekularizmus áll: míg a konzervatívok támogatják az állam és az egyház egymás felé tett gesztusait, addig a liberálisok mindent megtesznek a két szféra elkülönítésének megvédéséért. Mindkét tábornak megvannak a maga kisszámú, de hangos szélsőségesei, így konzervatív oldalon a legelszántabbak (Christian Right) azért harcolnak, hogy a kereszténység kulturális dominanciája az egész Egyesült Államokat átitassa, a liberális oldalon pedig olyan szigorú szeparációpártiak találhatók, akik ha tehetnék, a vallást még a közéletből is száműznék (Kuru 2009, 54).

A tapasztalati tények azt mutatják, hogy az állam és az egyház között felépített fal a XXI. századra viszonylag nagy áteresztőképességgel bír, ami a konzervatívok és a liberálisok közötti vita viszonylatában inkább a konzervatívok érdekévényesítő képessége felé mutat. Az 1990-es évek közepén feltérképezett állapotok azt mutatták, hogy az egyházi közjóléti intézmények bőkezű állami támogatásokhoz jutottak. Így például a katolikus jótékonysági szervezetek bevételének 65%-a; a zsidó család-és gyermeksegélyező szervezetek bevételének 75%-a, a luteránus segélyszervezetek bevételének pedig 55%-a érkezett állami forrásból (Kuru 2009, 61). További példa a (burkolt) állami segítségnyújtásra, hogy a konzervatív gazdasági és politikai elit annak tudatában, hogy a templomi szertartásokon aktív választók 60%-a a 2000-es választásokon a konzervatív jelöltre szavazott (Kuru 2009, 53), támogatja az iskolai költségtérítések (School Vouchers) rendszerét, (mely a rászoruló szülőknek juttat 2500-5000 dolláros segítséget gyermekük közoktatásban való költségeinek enyhítésére), abból az elgondolásból, hogy az egyházi oktatási intézményekhez vándorol ezek tetemes hányada (Kuru 2009, 68).

Az Amerikai Egyesült Államokban a bíróságok a XX. század közepe óta balanszíroznak a közpénzek egyházi intézményekhez történő vándorlása nyomán keletkezett perek végkimenetele tekintetében. E csatatéren gyakran a közoktatás részét képező felekezeti üzemeltetésű iskolák szerepelnek, akikhez ilyen vagy olyan módon közpénz vánorolt, ellenfeleik pedig az állam és az egyház elválasztásának harcos hívei (Laycock 2006, 519). Egy emblematikus ügy a legfelsőbb bíróságra is eljutott 1947-ben: az Emerson vs. Board of Education-ügyben a probléma abból pattant ki, hogy egy katolikus középiskolában állami támogatást kapott az iskolabusz járat. A legfelsőbb bíróság úgy határozott, hogy az állami támogatás e tevékenység tekintetében járjon továbbra is az intézménynek. A hasonló ügyekben kirobbant perek ugyan e precedenst teremtő ítélet után is kétesélyesek maradtak, de legalább megtört az egyház-támogatás totális tiltását igenlők egyeduralma. Az egyház-támogatás hívei azzal érvelnek, hogy a kormányzat nem zárhatja ki világnézetük alapján az egyes állampolgárokat a közjavakhoz való hozzájutás jelentős köréből. Az utóbbi évtizedek e tárgykörhöz kapcsolódó pereskedései abból adódnak, hogy az állam által támogatott szolgáltatók – általában oktatási intézmények, egészségügyi, gyámügyi vagy egyéb szociális szolgáltatók – között vannak vallási háttérrel rendelkezők is. A bíróságoknak ilyenkor arról kell dönteni, hogy az adófizetők pénzéből támogatott egyházi hátterű intézmények közönsége a támogatás nélkül életképtelenné váló intézményekből rázúdul-e a konkurens világi szolgáltatókra, nagyban megnehezítve a szolgáltatás üzemeltetését, vagy az elválasztáspártiak győzelme nyomán előálló szituáció kezelhető következményekkel jár (Laycock 2006, 520). Az elmúlt évtizedekben, főként a George W. Bush adminisztráció óta egyre gyakoribb az Egyesült Államokban a vallási hátterű szervezetek direkt és indirekt támogatása, például adókedvezmények formájában, de a jogi helyzet korántsem egyértelmű (Schanda 2003, 262). Kitűnő illusztrációt jelenthet ehhez az állapothoz egy 2007-ben megjelent hír a Christian Science Monitor című újságban, mely arról számolt be, hogy egy bíró engedélyezte Detroit városának, hogy három templom felújításához közpénzt is felhasználhasson. A hírt az újság kisebb diadalként közölte, ami azt mutatja, hogy az állami egyház-támogatás mennyire nem magától értetődő az Egyesült Államokban (Lapman 2007).

Az egyházi státusz jogi és gazdasági változásai Magyarországon a rendszerváltozástól napjainkig

Magyarországon az egyházak gazdálkodási lehetőségeit két fő jogi tényező befolyásolja: az egyes egyházakra vonatkozó belső szabályrendszer, azaz a felekezeti egyházjog, valamint az ezzel szoros összefüggésben működő állami egyházjog. Állami egyházjogon jogágak olyan szoros együttműködését, metszetét érthetjük (Schanda 2003, 3), mely az egyházak és a vallási közösségek egymáshoz, híveikhez, illetve az államhoz fűződő viszonyát tárgyalja, továbbá szabályozza e közösségek működését, a vallásszabadság gyakorlását. A felekezeti egyházjog égisze alatt összefoglalható, a gazdálkodás mikéntjét erősen befolyásoló viszonyrendszer ugyanakkor az autonóm vallási közösségek sajátja, melyet az adott egyház illetékes szervei adnak ki és érvényesítenek. A felekezeti egyházjog szabályozza az adott egyház szervezetét, felépítését, működését, célját, valamint tevékenységét. A felekezeti egyházjog tehát “az egyházak belső, saját joga azaz az egyházi jogalkotó által alkotott jog” (Schanda 2003, 5).

Az egyházak gazdasági tevékenysége két fő forrásra támaszkodhat: az egyházak saját bevételeire (a hitéleti tevékenységre, továbbá vállalkozási tevékenységükre); valamint az állami támogatásból finanszírozott tevékenységekre. Alapvető cél lenne a magyarországi egyházak tekintetében, hogy bevételeik főként az államháztartáson kívülről származzanak, a gyakorlat ezt a kívánalmat ugyanakkor nem igazolja. (Szilágyi 2014, 85).

Az állam és az egyházak közös társadalmi célok mentén, egymást lehetőség szerint tehermentesítve igyekeznek együttműködni. Az egyházak – a nonprofit szervezetek egyik megjelenési formájaként (Bocz 2009, 46) – nagymértékben vállalnak át az államtól közfeladatokat (így például nevelési-oktatási, kuturális, szociális, egészségügyi szolgáltatásokat, vagyis főként a humán szolgáltatások terén tevékenykednek), melynek végrehajtásához az állam jelentős mértékben anyagilag hozzájárul.

Az állam az egyházak által végrehajtott közszolgáltatási feladat-együttest számos módon finanszírozza, illetve az egyházak gazdálkodását többféle kedvezménnyel igyekszik megkönnyíteni. Ezáltal az egyházak állami forrásoktól független, saját gazdasági forrásai nagymértékben kiegészülnek, elősegítve úgy a hitéleti tevékenység, mint a közfeladatok ellátásának gördülékenységét, sikerességét. Az egyházak tehát motiváltak mind a saját források megszerzésére, azaz a jól működő, autonóm gazdasági tevékenységre, mind a közfeladatok ellátásához szükséges költségvetési transzferek megszerzésére. Az egyházak megfelelően menedzselt gazdasági autonómiája, eredményes bevételszerzése kulcskérdés az állami támogatások odaítéléséhez, megszerzéséhez is (Szilágyi 2014, 20).

Az egyházi státusz változásai a rendszerváltástól napjainkig

Magyarország (2012 előtti) Alkotmánya értekezik a gondolati, lelkiismereti és vallási szabadságról. Ennek alapján bárki szabadon megválaszthatja vallását, lelkiismereti meggyőződését, illetve a vallási cselekmények, szertartások egyéni vagy csoportos, magánkörben vagy nyilvánosan végzett gyakorlását. Az Alkotmány kinyilvánítja az állam és az egyház elválasztását, egymástól különálló működését (1949. évi XX. törvény, 60. §).

Az Alkotmányban lefektetett, hitéletre vonatkozó alapelveket az 1990. évi IV. törvény (a továbbiakban: Lvt.) részletezi. E törvény alapján Magyarországon egyházat alapítani illetve nyilvántartásba vétetni igen egyszerű folyamat volt. A törvény 2. fejezete alapján az egyházat a székhelye szerint illetékes megyei, illetve a Fővárosi Bíróság akkor veheti nyilvántartásba, ha azt legalább száz természetes személy megalapította; rendelkezik általuk elfogadott alapszabállyal valamint ügyintézési és képviseleti szervekkel, így vallásgyakorlás szempontjából önkormányzattal rendelkező szervezetnek minősül (Lvt., 9. § (1)). Mindez 1990-ben az egyházi státusz tekintetében egy rendkívül liberális konstrukciót eredményezett, ami egy hirtelen támadt vallási sokszínűséget hozott létre a rendszerváltást követő években (EKINT 2014, 3). Ennek ellenére a bejegyzett egyházak egyenlősége nem valósult meg, ugyanakkor az egyházi státuszt elért szervezetek számára a törvény számos kedvezményt, gazdasági könnyítést nyújtott. E működést, adózást, gazdálkodási lehetőségeket megkönnyítő feltételeket az egyházak ki is használták, és már az Antall kormány idején felmerült e gyakorlattal kapcsolatban a törvény adta lehetőségekkel "bizniszegyházként" visszaélő felekezeteket ért kritika. Valóban előfordultak visszaélések, illetve

az is gyakorlattá vált, hogy bizonyos szervezetek úgy igyekeztek kedvezőbb gazdasági helyzetbe kerülni, hogy az egyházzá válás útjára léptek és "kényszerűségből is bevállalták az egyházi szervezeti formát" (Szilágyi 2014, 22).

A liberális és egyházak között különbséget nem tevő szabályozás dacára az egyházak megítélése, egyenlőként való kezelése nem valósult meg a rendszerváltozást követő években. Ennek oka elsősorban nem az Lvt. egyházak számára gazdasági előnyszerzésre lehetőséget adó passzusai voltak, hanem az első szabadon választott kormány viszonya az 1948 előtti állapotokhoz, azaz a történelmi keresztény egyházak iránt érzett szimpátiája. A választásokon nyertes Magyar Demokrata Fórum olyan esernyőpártnak minősült, amelybe a jobboldal legkülönbözőbb színezetű politikusai tömörültek – és később szét is váltak a mérsékelt konzervativizmustól a szélsőjobboldali tradíciókat képviselő irányzatokig. E politikusok közös nevezőjének volt tekinthető a történelmi-keresztény pártok iránti elkötelezettség. Az MDF kormány koalíciós partnerei – a Kereszténydemokrata Néppárt és a Független Kisgazdapárt egyaránt erős szálakkal kötődtek a szocialista rendszert megelőző időszak egyházi berendezkedéséhez (Nagy 2003, 29). E szimpátia ugyanakkor nem csak a döntéshozókra volt jellemző, a lakosság döntő része is egyetértett azzal, hogy a hitéletet háttérbe szorító szocialista rendszer leváltásával új lehetőségeket kell (vissza) kapnia a történelmi keresztény egyházaknak. Eme egyházaknak való kedvezés további indoka volt az az elvárás is, hogy a nagymértékű változás, a politikai krízishelyzet (a tervgazdálkodásról a piacgazdaságra való áttérés) kezelésében a történelmi egyházak pasztorációs gyakorlata felbecsülhetetlenül hasznos szerepet fog betölteni. Ez az elképzelés nem volt alaptalan, az 1990-es évek vallásosságra koncentráló szociológiai vizsgálódásai a rendszerváltást megelőző, illetve követő években jelentős mértékű vallásosság-növekedést mértek a megkérdezettek között, és ez a trend nem csak Magyarországon, de a szovjet érdekszférából kilépő többi kelet-közép-európai országban is jellemző volt (Török 2000, 183).

E nyilvánvaló szimpátia megléte mellett léteztek Magyarországon a bevett és elismert egyházi szervezetek, melyek finanszírozását, gazdálkodási lehetőségeit inkább támogatta az állam, valamint az olyan felekezetek, melyek hitéleti és közcélú tevékenysége nem kaphatott kellő mértékű támogatást. Az államra tehát jellemző volt (mint ahogy ma is az), hogy számított az egyházak erkölcsi, nevelő, kulturális, oktatási és szociális tevékenységére (Fedor 2008, 411), ugyanakkor az is, hogy értékelméleti alapon megválogatta e téren azon partnereit, akiknek markáns szerepet szánt e szolgáltatások nyújtása során.

A jogszabályi háttér megfelelő alakításával hamar létrejött az a rendszer, amely privilegizált történelmi egyházakra, illetve a közcélú tevékenységekbe kevéssé bevont kisegyházakra osztotta a törvény által eredetileg egyenlőnek deklarált felekezeteket. Az egyházak között kialakult közjogi hierarchia csúcsán a magyar katolikus egyház állt (és áll a mai napig), majd következtek a kormánnyal megállapodást kötött egyházak, a piramis alján pedig az ilyen megállapodással nem rendelkező egyházak álltak (Szilágyi 2014, 23).

Ezen állapotok ellen az Alkotmánybíróság sem emelt kifogást 4/1993. (II.12.) AB határozatában, mondván, az egyházak egyenlőként való kezelése nem zárja ki azt, hogy a nekik nyújtandó gazdasági előnyök kapcsán tényleges társadalmi szerepüket figyelembe vegyék (ilyen például a történelmi beágyazottság, a kulturális szerep vagy jelenkori tényleges működés). A történelmi egyházak kiváltságos helyzetbe hozása, a közfeladatok ellátásába való nagymérvű bevonása tehát a rendszerváltást követő első évektől kezdve kormányzati gyakorlattá vált

Magyarországon, de a rendszerváltást követő évek, évtizedek kitermelték az egyházak státuszának újraszabályozásáról szóló érveket is. A társadalomra gazdasági, vagy éppen sokak által morális értelemben veszélyt jelentőnek vélt kisegyházak és szekták egyházkénti elismertségét, indokolatlan anyagi támogatását taglaló híradásokkal és értékelésekkel főként a sajtóban lehetett találkozni, de a kormányzati retorika is gyakran benntartotta e témát a közbeszédben (Freedom Report 2011, 4). A 2012-ben hatályba lépett Alaptörvény 7. cikkének 3. bekezdésében nóvumként arra ad lehetőséget, hogy sarkalatos törvényben kerüljenek szabályozásra az egyházakra vonatkozó törvényi előírások, melynek folyományaként elindult egy, az egyházak státusát újraszabályozó törvényalkotási folyamat. Az Lvt. újraszabályozását elvégző sarkalatos törvény eredetileg a 2011. évi C. törvény képében öltött volna testet. E törvény az egyházakat két kategóriába sorolta: automatikusan elismert tizennégy egyházat, míg a többi vallási közösségnek lehetőséget biztosított volna arra, hogy egyházként elismertesse magát, egyfajta politikai-szakértői procedúra véghezvitele által. Mindez jelentős mértékben szigorítani kívánta az egyházként történő nyilvántartásba vételt, minthogy legalább húsz éves magyarországi működést, valamint ezer természetes, magyarországi lakhelyű hívő jelenlétét is megkívánta, majd a végleges döntést az országgyűlési képviselők 2/3-ának igenlő szavazatához kötötte. A szigorítások a kormányzati kommunikáció részéről – megszokott módon – a bizniszegyházak felszámolását célozták (Schweitzer 2011, 1), és számos egyházként elismert szervezet státusának megszűnéséhez vezettek volna, egyesületté való visszaminősítésük révén. Ezáltal sérült volna az állam és az egyház elválasztásának elve, az állam ugyanis életviteli és hitéleti kérdésekbe szólt volna bele ezek minősítésével, továbbá a felekezetek egyenlőségének elve is felszámolásra került volna a törvény életbe lépését követően. A felekezetek és hívek szubjektív minősítése, valamint az egyházak korábban szerzett jogainak felszámolása, de leginkább az a tény, hogy a törvény zárószavazás előtti módosító javaslatát a házszabállyal ellentétes módon nyújtotta be a kormányzat, az Alkotmánybíróság 164/2011. (XII. 20.) AB határozatát eredményezte, amely megsemmisítette a törvénytervezetet. A törvény végül 2011. december 21-én önálló képviselői indítványként került benyújtásra, melyet 2012. január 1-i hatályba lépéssel, mint a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvényként fogadott el az Országgyűlés. A törvény továbbra is tizennégy egyházat ismert el, ám lényeges módosulások mentek végbe az egyházak elismerésének és nyilvántartásba vételének szabályai tekintetében. A vallási tevékenységet végző egyesület egyházként való elismeréséhez legalább Magyarország lakosságának 0,1 százalékát elérő egyháztag aláírása vált szükségessé, és húsz évi magyarországi működés mellett 100 éves nemzetközi működést is előír a törvény (2011. évi CCVI. törvény, 14.§). A Parlament 2012 március 1-től további tizenhárom egyházat ismert el (2011. évi CCVI. törvény, Módosító rendelkezések, (13)), 66 vallási közösség kérelmét ugyanakkor elutasította, s az elutasítások után egy év várakozási idő leteltével engedélyezte csak az újbóli regisztrációs kérelmek benyújtását.

Az egyházak státuszára vonatkozó további szigorítások miatt a 2011. évi CCVI. törvény megsemmisítését kérte több indítvány az Alkotmánybíróságtól, azzal az indokkal, hogy az egyházi státuszról szóló törvény politikai karaktere egyértelműen alkotmányellenes azáltal, hogy az Országgyűlés dönti el, hogy melyik szervezet minősülhet egyháznak. Az Alkotmánybíróság a törvény egyes rendelkezéseit megsemmisítette, majd ezt követően a jelenleg hatályos 2013. évi

CXXXIII. törvény szabályozta a lelkiismereti és vallásszabadság jogának gyakorlását szolgáló intézmények továbbra is eltérő jogait, különböző működési szabályokkal ruházva fel őket.

2013 augusztus 1-től három kategóriába sorolhatók ezen intézmények: egy gyűjtő kategóriát állapít meg a törvény vallási közösségek elnevezéssel, melynek két fajtáját alkotják a vallási tevékenységet végző szervezetek, illetve a bevett egyházak (2013. évi CXXXIII. törvény, 4.§.). E két szervezettípus jogaik és működési feltételeik tekintetében különbözik. Az egyházak elismerése továbbra is az Országgyűlés feladta, és vagy legalább százéves nemzetközi működést, vagy húsz éves magyarországi működést kell igazolniuk a regisztráció érdekében – ez utóbbi esetben azonban taglétszámuk továbbra is el kell, hogy érje a magyarországi lakosság 0,1%-át. A vallási tevékenységet végző szervezetek speciális egyesületnek minősülnek, melyeket kizárólag a Fővárosi Bíróság veheti nyilvántartásba, és az állami támogatások igénybevétele tekintetében is hátrányban vannak a bevett egyházakkal szemben. Az egyházak a közfeladatok ellátása során az állami közfeladat-ellátókkal egyenlő finanszírozásra tarthatnak igényt, adókedvezményekben részesülhetnek, hitoktatást szervezhetnek állami költségen, míg a vallási tevékenységet végző szervezetek esetében e lehetőségek nem állnak fenn. Egyértelmű tehát a bevett egyházak többletjogosultságainak, anyagi kedvezményeinek megléte (Szilágyi 2014, 31).

2014 áprilisában tizenhét magyarországi, korábban egyházi státust birtokló szervezet fordult az Emberi Jogok Európai Bíróságához azt panaszolva, hogy korábbi státuszuk elvesztése miatt komoly gazdasági hátrányokat szenvedtek el. Az Emberi Jogok Európai Bírósága megállapította, hogy a magyar egyháztörvény valóban sérti az Európai Emberi Jogi Egyezmény 9. cikkében biztosított vallásszabadsághoz való jogot, valamint az egyesülési jogot, amit a 11. cikk garantál. A bíróság álláspontja szerint a 2013. évi CXXIII. törvény azon célkitűzése, hogy az állami támogatással visszaélő egyházakat kiszűrje, nem kellett volna, hogy a fentebb vázolt radikális változtatásokhoz vezessen, így jogsértést állapított meg a hozzá folyamodó egyházak keresete alapján. Közülük öt számára a jogsértés megállapításának ténye elégséges fejleménynek tekinthető a bíróság szerint, amely a többi tizenkét egyház esetében ugyanakkor vagyoni jellegű kártérítést is megítélt (EKINT 2014, 7).

Magyarországon tehát 1990-től 2012-ig, az Alaptörvény hatályba lépéséig az állam és az egyház alkotmányosan garantált különválasztása, valamint az egyházak egyenlőként való kezelése, illetve a hátrányos megkülönböztetés tilalma az Alkotmányban garantált feltételként jelent meg, a gyakorlat azonban a történelmi keresztény egyházak tényleges társadalmi szerepének figyelembe vételével érezhetően alámosta az írott jogot, azaz egyfajta szűkre szabott kooperációs modell irányába mutatott. Az Alaptörvény életbe lépésétől e téren paradigmaváltás volt megfigyelhető, az állam és az egyház radikális elválasztása helyett egy "értékválasztó és együttműködő" modell megvalósulása vette kezdetét. "Az alaptörvény egy monolit ideológiát teremt meg, azaz polgárai egy részének világnézetét, vallását, családmodelljét helyesnek fogadja el. Állást foglal abban a kérdésben, hogy melyik életfelfogás és világnézet értékes, ezáltal azonban alacsonyabbrendűnek tüntet fel más világnézeteket" (Szilágyi 2014, 51). Az alaptörvény azzal, ahogy a kereszténység nemzetmegtartó szerepéről vall; hogy az együttélés legfontosabb keretének a családot és a nemzetet jelöli meg; hogy az összetartozás alapvető értékeiként a hűséget, a hitet és a szeretetet emeli ki, a vallási pluralizmust 2012-ig sok tekintetben tartalmazó hozzáállást alapvetően megváltoztatja.

Az egyház-finanszírozás alakulása a rendszerváltozástól napjainkig

Az 1990-es évek elején az egyházak bevételei két fő forrásból érkezhettek: egyrészt az egyházak saját bevételei, másrészt az állam által nyújtott támogatások irányából. Az egyházak saját bevételeit részint az adott egyház gazdasági-vállalkozási tevékenységéből származó bevételek adták, másrészt az alaptevékenységből származó bevételek (adományok és hozzájárulások, egyházi szolgáltatásokért fizetett díjak). Az állam által nyújtott támogatások egyrészt a normatív támogatásokat, másrészt az egyedi céltámogatásokat, harmadrészt a volt egyházi ingatlanok tulajdoni rendezésére elkülönített támogatásokat jelentették (Szilágyi 2014, 88).

Az egyházak finanszírozásának struktúrájában az 1997-es év jelentett számottevő változást, mely új alapokra helyezte az egyházak felé áramló támogatásokat. A változtatás iránti igények részint abból adódtak, hogy az egykori egyházi ingatlanok tulajdoni rendezésére kiszabott tíz éves határidő már 1995-ben is tarthatatlannak tűnt, így az egyházak kezdeményezték a határidő 2011-ig történő kitolását, de ezzel együtt felvetették az egyház-finanszírozás költségvetési igényeinek racionalizálását is (Fedor 2008, 418). E racionalizálási szándék részeként az állam 1996-tól lehetővé tette az állampolgárok számára, hogy személyi jövedelemadójuk bizonyos százalékát különböző szervezetek – így egyházak – számára átcsoportosíthassák, ami az egyház-finanszírozási lehetőségeket újabb elemmel bővítette. Az eme adóátcsoportosításra lehetőséget biztosító 1996. évi CXXVI. törvény ellen azonban kifogást emeltek az egyházak, és a nonprofit szervezetek is. Az egyházak azzal az indokkal tiltakoztak, hogy a civil szervezeteket és az egyházakat a jogalkotó versenyeztetni kívánja a személyi jövedelemadóból származó összegekért (Szilágyi 2014, 89), ami kiszámíthatatlanságokat eredményezne, hiszen a versenyben az egyházak alul is maradhatnának. A civil szervezetek számára nem annyira az egyházak vetélytárs-jellege volt a félelem alapja, mint inkább az, hogy az adózók szándékainak érvényesülése a redisztribúció során eltérhet a szokásos állami finanszírozási gyakorlattól, ami ugyancsak váratlanul érinthetné az állami támogatásokat létfontosságúnak tartó civileket (Vajda-Kuti 2000, 29). A vitás kérdéseket az állam és az egyházak a következő években rendezték, főként a Vatikáni megállapodás folyományaként, mely kihat napjaink egyház-finanszírozási gyakorlatára is.

A Vatikáni megállapodás és az egyházak hitéleti és közcélú tevékenységének anyagi feltételeiről szóló 1997. évi CXXIV. törvény

1997 június 20-án a Magyar Köztársaság és az Apostoli Szentszék között a Katolikus Egyház hitéleti és közcélú tevékenységének anyagi feltételeiről szóló megállapodás született, majd röviddel ezután kihirdetésre került az az egyházak hitéleti és közcélú tevékenységének anyagi feltételeiről szóló 1997. évi CXXIV. törvény, melynek nyomán több, egyház-finanszírozást érintő törvénymódosítás is készült (Schanda 2003, 9). A Vatikáni megállapodást törvényként az Országgyűlés 1999. június 15-én fogadta el, 1999. évi LXX. törvény elnevezéssel.

Az Apostoli Szentszékkel a Magyar Köztársaság már 1990 február 9-én megállapodást kötött, részint a diplomáciai kapcsolatok helyreállítása céljából, részint azzal a tartalommal, hogy a közös érdeklődésre számot tartó kérdéseket a jövőben az ezekre vonatkozó konkrét megállapodások formájában igyekeznek a felek megoldani és kezelni. Ezt követően 1994 január 10-én a Honvédségnél és a Határőrségnél létesítendő lelkipásztori szolgálat tárgyában egyezett meg a Vatikán és a Magyar Köztársaság, mely cél érdekében a kormány számos más felekezettel is felvette a kapcsolatot (Schanda 2003, 8).

Az Apostoli Szentszékkel kötött 1997. júniusi megállapodás nemzetközi szerződésnek minősül, minthogy nemzetközi jogalanyiságú aláírók kötötték, egy a felek közötti kapcsolatok tág körét átfogóan szabályozó ünnepélyes dokumentum (konkordátum) keretei között. A megállapodás kifejezetten az egyház-finanszírozás kérdéseit rendezi, magába foglalva az egyházak részére a közfeladatok ellátása érdekében nyújtott állami támogatások szabályait, a kulturális tevékenységhez rendelhető állami forrásokat, az egykori egyházi ingatlanok tulajdoni rendezésének pénzügyi vonulatát, illetve az állampolgárok személyi jövedelemadójának egyházak számára felajánlható hányada összegyűjtésének és rendeltetésszerű szétosztásának technikai megvalósítását.

A Vatikáni megállapodás az egyházi ingatlanok tulajdoni rendezése kapcsán a 2011-ig kérvényezett határidő-hosszabbítást a katolikus egyház vonatkozásában jóváhagyja, valamint rögzíti mindazon ingatlanokat melyek átadására a katolikus egyház igényt tart. Amely ingatlanokról azonban lemond az egyház, azok értékét a megállapodás járadék formájában évi 1890 millió forint bázisösszeggel állapítja meg. A katolikus egyház lemondott 42 milliárd forintnyi ingatlanigényéről, ez kerül a megállapodás értelmében évente járadék formájában folyósításra számára (1999. évi LXX. törvény, 2. cikk (3)).

A vatikáni megállapodás a bevezetett újítások mellett az Lvt.-ben szereplő egyedi támogatások lehetőségét továbbra is meghagyja a Katolikus Egyház számára, olyan, pontosan meghatározott célok tekintetében, melyeket a Magyar Katolikus Püspöki Kar jelöl ki, továbbá rendelkezik az egyházi személyek és tevékenységek speciális adójogi megítéléséről, valamint arról, hogy e rendelkezéseket csakis a Katolikus Egyház beleegyezésével lehessen módosítani. Ezáltal a katolikus egyház a Vatikáni megállapodással elérte, hogy anyagi természetű kérdéseit nemzetközi szerződés rögzíti, így az egyház pénzügyeire vonatkozó későbbi rendelkezéseknél csakis a megállapodással összhangban tehessen a mindenkori kormányzat lépéseket (Szilágyi 2014, 89-93).

A Vatikáni megállapodás az egyház-finanszírozás további alakulását alapvetően befolyásolta: a Magyarországi Református Egyházzal 1998. december 8-án, a Magyarországi Evangélikus Egyházzal 1998. december 7-én, valamint a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetségével 1998. október 1-én kormányhatározatban kihirdetett megállapodások születtek, később a kormány megállapodott a Budai Szerb Ortodox Egyházmegyével 1998. december 7-én, valamint a Magyarországi Baptista Egyházzal is 1998. december 10-én (Schanda 2003, 9). Fontos megjegyezni, hogy ezen megállapodások jogi jellege határozati formájú kihirdetésük miatt eltér a Vatikáni megállapodástól, egyedi és nem normatív jellegű dokumentumok, minthogy "a magyar jog nem rendelkezik olyan kategóriával, melybe a más, nemzetközi jogalanyisággal nem rendelkező egyházakkal kötött megállapodásokat el tudná helyezni" (Schanda 2003, 13-14).

Különbséget fedezhetünk fel a megállapodásokban abban a tekintetben is, hogy a Vatikáni megállapodás többnyire a finanszírozási elemekre fókuszál, míg a többi egyházzal kötött dokumentumok ennél szélesebb kört tárgyalnak, kitérve az állam és az egyház együttműködésére, és a közfeladatok ellátásában betöltött szerepeket is részletesebben taglalják. Az állam és az egyház együttműködése e dokumentumokban felelősségteljes partneri kooperációként nyilvánul meg, és bővebben körbejárják a közoktatási és felsőoktatási feladatellátásra, a kulturális szerepre, az ingatlanjáradék kiindulópontjául szolgáló ingatlanértékre, az állampolgárok jövedelemadójából származó támogatásokra és az egyházi személyek adókedvezményeire vonatkozó részleteket is. Ezen utóbbi mentességek és kedvezmények megváltoztatása csakis a kormány és az adott egyház párbeszédeként mehet végbe a megállapodások szerint. 2010 után a magyar jogrendszer jelentős átalakítása miatt a vatikáni megállapodást több helyen korrigálni kellett. E változtatás jogi alapja a 127/2013 (X.8.) ME határozat, mely kitér a hitoktatás, a kulturális örökséggel összefüggő feladatok és a felsőoktatás kérdéseire, valamint a személyi jövedelemadó Katolikus Egyházaknak juttatható 1%-ára, továbbá az ingatlanjáradékra vonatkozó szabályozásra (Szilágyi 2014, 103).

Az egyház-finanszírozási törvény

Az 1997. évi CXXIV. törvény az egyházak hitéleti és közcélú tevékenységének anyagi feltételeiről sok tekintetben épít a vatikáni megállapodásra. Alapvető sajátossága, hogy elismeri azt, hogy az egyházak saját bevételre tehetnek szert, s erről állami szervek nem kérhetnek adatokat, illetve erről a tevékenységről nyilvántartást nem vezethetnek (1997. évi CXXIV. törvény 2.§), A törvény bevezet számos új állami támogatási formát, így például lehetőséget teremt arra, hogy az addig rendezetlen egyházi ingatlanokra vonatkozó igényt forintosítva a felek közös megegyezéssel mint járadékot építsék be az egyház-támogatásba. Ezen felül az egyház-támogatás adóátirányításos módszerét is rögzíti a jogalkotó, vagyis az állampolgárok azon lehetőségét, hogy személyi jövedelemadójuk egy százalékáról valamely egyház javára rendelkezhessenek.

Napjainkban az egyházakra vonatkozó finanszírozási szabályokat továbbra is az 1997. évi CXXIV. törvény, valamint az egyházakkal kötött megállapodások szabályozzák, míg a a pénzügyi források mértékét minden évben a költségvetési törvény állapítja meg. A finanszírozási elemek részleteit pedig az ágazati törvények, az adó jogszabályok, valamint a 295/2013 (IIV. 29.) kormányrendelet (mely az egyházi jogi személyek jogállásának és működésének sajátosságairól szól) részletezik. Az egyház-támogatás továbbra is egy többcsatornás rendszerben történik, mely az egyházak alaptevékenységét, gazdasági és vállalkozási tevékenységét, a gazdasági és vállalkozási tevékenységnek nem minősülő tevékenységét, valamint az állami költségvetésből juttatott támogatásokat öleli fel. Az egyházak Európai Uniós forrásokból, nemzetközi megállapodás alapján finanszírozott programokból, pályázati forrásokból vagy pályázati rendszeren kívüli egyedi döntés alpján nekik juttatott támogatásokban is részesülhetnek (2013. évi CXXXIII. törvény 19/A§ (3)).

Az egyházak közszolgáltatásokkal kapcsolatos gazdasági működése

A közszolgáltatások társadalmi közös szükségletek kielégítésére vonatkozó, közösségi szervezést igénylő feladatok (Horváth 2005, 281). A közszolgáltatások rendkívül sokféle tevékenységet ölelnek fel. Ide tartoznak a közüzemi szolgáltatások (mint a közvilágítás, a közműves ivóvízellátás, a szennyvízcsatorna rendszer üzemeltetése, az energiaellátás vagy a közútkezelés); a kommunális szolgáltatások (például a köztemetők üzemeltetése, a hulladékkezelés, a közterületek tisztán tartása); a lakásgazdálkodás (szociális bérlakások fenntartása, lakástámogatás); a humán szolgáltatások (ilyen a bölcsődei-óvodai ellátás, az alapfokú és középfokú iskoláztatás valamint kollégiumi ellátás, az orvosi rendelés, járóbeteg szakrendelés, kórházi ellátás, idősellátás, könyvtári, múzeumi, levéltári szolgáltatások), valamint a helyi rendészeti szolgáltatások (tűzvédelem, polgári védelem, illetve közegészségügy). A közszolgáltatásokat az állam egyrészt közvetlenül maga nyújtja, működteti, részint költségvetési keret alapján, vagy elkülönített, vállalati formában valósul meg. Az állam korlátozott piaci szerkezetben, vagy a piaci folyamatok kizárásával is nyújthat közszolgáltatásokat, de működtetheti a közszolgáltatásokat ingyenesen vagy nonprofit módon is. Az is előfordulhat, hogy az állam ellenértéket, díjfizetést, piaci árak megfizetését igényli a közszolgáltatások nyújtása kapcsán. Amennyiben az állam a közszolgáltatásokat nem maga nyújtja, úgy a piaci folyamatokra vagy magánszervezetekre bízza ezek teljesítését, de él azzal a jogával, hogy szigorú, közjogi alapú gazdasági korlátok mentén szabályozza a végrehajtást, vagy a szolgáltatások mechanizmusát (Simon-Tóth 2015, 14-15).

A magyarországi egyházak által ellátott humán szolgáltatások

Az egyházak közszolgáltatásokba való bevonása a legjellemzőbb esetekben a humán szolgáltatások terén történik. Noha Magyarország 2012-ig érvényben lévő alkotmánya az egyázak közszolgáltatásokban való részvételét nem nevesítette, a 2012 óta hatályos Alaptörvény, illetve ennek negyedik módosítása kitér arra, hogy a kellő feltételeket teljesíteni képes vallási közösségek sajátos jogállással és jogosultságokkal bírnak a közösségi célok megvalósítása érdekében az állam partnereként. Ilyen partnerségre rendszerint bevett egyház képes, ami nagymértékben csökkenti a közszolgáltatások terén tevékenykedésre jogosult egyázak körét. Az Alaptörvény negyedik módosításának szövegében a 7. cikk (2) bekezdése a következőképpen hangzik: “(2) Az Országgyűlés sarkalatos törvényben egyházként ismerhet el egyes vallási tevékenységet végző szervezeteket, amelyekkel az állam közösségi célok érdekében együttműködik” (Negyedik módosítás 2013, 4). A változtatás magyarázatában a dokumentum kitér arra, hogy ily módon az a cél vezérli a jogalkotót, hogy “e szervezetek a közösségi célok elérése érdekében hatékonyabban fejthessék ki tevékenységüket, ezt az állam az egyházi jogállással rendelkezőkre vonatkozó szabályozással elősegíthesse”. (Negyedik módosítás 2013, 20).

Az Lvt. széleskörű jogokkal ruházta fel az egyházakat a közösségi feladatokban való részvétel tekintetében. Ennek alapján nyilvánvaló volt, hogy amennyiben egy feladat nincs kizárólagosan állami szerv számára fenntartva, akkor az egyházak minden más nevelési, oktatási kulturális vagy szociális, egészségügyi, sport illetve gyermek- és ifjúságvédelmi tevékenység elvégzésére

jogosultak voltak, azaz a humán szolgáltatások területén képességeik és lehetőségeik függvényében bekapcsolódhattak a feladatellátásba. Az egyes feladatok ellátásának részletes szabályait az ágazati szabályozás tartalmazta, mint például a szociális igazgatásról és szociális ellátásról szóló 1993. évi III. törvény, vagy a közoktatásról szóló 1993. évi LXXIX. törvény. Az egyházak, de főként a történelmi egyházak a közösségi célú tevékenységek tekintetében viszonylag rugalmasan hozzáférhettek a feladatellátáshoz szükséges anyagi és infrastrukturális feltételekhez, amelyet az állam által visszaszolgáltatott egyházi ingatlanok használatba vétele nagymértékben elősegített (Szilágyi 2014, 42).

Az államszocialista berendezkedés fellazulása, majd megszűnése következtében a közfeladatok ellátása során jelentős átrendeződések mentek végbe az 1990 utáni években, az állam szerepe rendkívül gyors ütemben csökkent, az egyéb közösségi szerveződéseké pedig megnövekedett. A korábban államinak számító feladatkörök, az ellátandó funkciók egykori stabilitása megszűnt és létrejöttek a kormányzati szektoron kívüli megoldási formák (Horváth 2005, 77). Szilágyi Bernadett a folyamatok ezen újraértékelődését, új végrehajtóra találását a magánosítás fogalmával írja le (Szilágyi 2014, 43). E magánosítás párhuzamosan zajlott a privatizációval, az állampárt által 1948. január 1-ét követően egyoldalúan állami kézbe vett javak köztulajdonból való visszaszolgáltatásával. Bár e két folyamat elkülönülten zajlott, a történelmi egyházak esetében a korábban az állam által végzett közszolgáltatási feladatok részbeni átvállalása, illetve az egyházi ingatanok állam általi visszaszolgáltatása és közszolgáltatások ellátására való használata összefonódott.

A közszolgáltatások közül az egyházak által leginkább felvállalt humán szolgáltatások terén a rendszerváltozást követően tehát lezajlott a feladatellátás többszektorúvá válása, melynek során létrejöntt egy szerződéses viszonyrendszer. Ez megjelöli a feladatellátás felelősét, olyan közszektori szereplőkkel mint az önkormányzat vagy az állam, akik e szolgáltatást más, szektorbeli szereplőktől is megrendelhetik, így jelennek meg a szolgáltatói oldalon a magán szektor, a civil szektor illetve az egyházak. A közszektor feladata e többszereplős szolgáltatásnyújtásnál a versenyfeltételek megteremtése, miáltal a fogyasztók eldönthetik, hogy az iskoláztatás vagy egyéb szolgáltatás terén mely szereplőt választják (Horváth 2005 79-82).

Az Lvt. nyújtotta lehetőségek eredményeképpen az egyházak közszolgáltató tevékenysége a humán szolgáltatások terén – az egyházak számának növekedésével párhuzamosan – folyamatosan növekedett. Az Lvt. 19. § (1) bekezdése rendelkezett azon elkülönített pénzeszközök elköltéséről, amelyek az egyházi jogi személyek nevelési-oktatási, szociális, egészségügyi, sport, gyermek- és ifjúságvédelmi közszolgálati tevékenységét hivatottak támogatni. E normatív támogatások mértéke a törvény szerint a hasonló profilú állami intézményekkel azonos mértékű kellett, hogy legyen. A 19. § (2) bekezdése ugyanakkor – melyet az egyházak egyre növekvő mértékben ki is használtak – kevésbé egyértelmű, és olyan egyéb tevékenységek támogatására vonatkozik, melyet az Országgyűlés egyházanként és konkrét célonként állapít meg az adott egyház magyarországi legfelsőbb szerve által a művelődési miniszterhez benyújtott kérelmek alapján. Az egyházak leleményességét bizonyítja, hogy amíg 1991-ben az Lvt. 19. § (2) bekezdésére vonatkozó nyolc darab jogcím alapján adott a költségvetés támogatásokat, addig 1997-re már negyvenhat jogcím alapján igyekeztek az egyházak támogatásokat szerezni. Ezen előirányzatok gyakran valamilyen intézmény felépítéséhez, illetve meglévő építmények állagrekonstrukciójához kapcsolódtak. Az egyházak által ellátott közfeladatok, a hitéleti tevékenység és a működésre

irányuló támogatások céljára adott költségvetési pénzeszközök folyamatos növekedést mutattak úgy az összegszerűség, mint az előirányzatok száma alapján (Szilágyi 2014, 86).

Röviddel a rendszerváltozást követően az 1991. évi XXXII. törvényben új elemként jelent meg az egykori egyházi ingatlanok tulajdoni rendezésére fordított államháztartás által biztosított összegek elkülönítése. E kérdés heves politikai vitákat váltott ki, mert az 1948 előtti állapotok teljes visszaállítása nyilvánvalóan nem volt kivitelezhető az 1990 utáni időszakban. Az állam által az egyházaktól elvárt közfeladatok végrehajtása ugyanakkor nem volt lehetséges a megfelelő számú illetve állapotú ingatlanállomány és az ezzel összefüggő infrastruktúra nélkül. A jogalkotó ezért amellett döntött, hogy a funkcionalitás elve mentén megvalósított ingatlanrendezés segítségével teszi képessé az egyházakat arra, hogy elláthassák vállalt közfeladataikat (Rixer 2012, 13).

Általánosságban elmondható, hogy – a növekvő állami ráfordítások dacára – az 1990-ben kialakított rendszer nem teremtette, és a rendelkezésre álló rövid idő alatt nem is teremthette meg az egyházak stabil pénzügyi forrásait, így egy többcsatornás egyház-finanszírozási rendszer alapjait volt kénytelen kiépíteni, amely ráadásul az egyedi elbírálás által nyújtható támogatások megszerzését messzemenően alárendelte az aktuális politikai alkuknak és a "közösségi döntésekben rejlő veszélyeknek, ezáltal kevésbé nyújtott a társadalom számára is igazolható megoldásokat, így adott esetben az egyházak is veszthettek hitelességükből" (Szilágyi 2014, 87).

Az egyházak közfeladat-ellátását biztosító normatív, és az ezt kiegészítő állami támogatások

Az egyházak közszolgáltatási tevékenységéhez nyújtott normatív támogatások jellemzően a közoktatási feladatokban, a személyes jellegű szociális ellátásokban, valamint a felsőoktatásban érvényesülnek (Schanda 2006, 196). A közoktatás és a szociális szolgáltatások esetében az egyházak a normatív támogatások mellett kiegészítő támogatásra is jogosultak, míg a felsőoktatás terén a hallgatói létszám határozza meg e támogatások mértékét. A közfeladat-ellátásához kapcsolódó normatív támogatások jogi alapját időrendben az Lvt., a Vatikáni megállapodás, a többi egyházzal megkötött kormánymegállapodások, az egyház-finanszírozási törvény, az egyházügyi törvény, illetve a közszolgáltatásokat szabályozó ágazati törvények adják. Az egyházat érintő, közszolgáltatások ellátását lehetővé tevő normatív támogatások pontos összegét a költségvetés évente meghatározza, majd ezt a végrehajtásról szóló törvény szükség esetén korrigálja (Rixer 2012, 6).

A közoktatás területén 2005 és 2012 között több mint kétszeresére növekedett az egyházak intézményfenntartói tevékenysége, amivel együtt járt a megyei önkormányzatok jelentősen visszaeső fenntartói szerepe. Ugyanezen időszakban alig létesültek új intézmények, illetve számos esetben az intézmények fenntartói (döntően települési önkormányzatok) kiléptek a szektorból, az intézményfenntartó tevékenységet pedig valamely egyház vette át, így e növekedés az arányok eltolódásának is köszönhető volt (Szilágyi 2014, 44). Domináns szerepet mutatnak az egyházak a felsőoktatási intézmények fenntartóiként is. A 2012-es adatok szerint a felsőoktatási intézmények fenntartói között 42,42% központi költségvetési szerv, 37,88% egyház, 19,7% pedig alapítvány volt. (Szilágyi 2014, 44).

A szociális ellátások terén az egyházak jelentős mértékben részt vállalnak úgy a szociális alapszolgáltatásokból, mint a szakosított ellátásokból. 2006 és 2012 között vizsgálva e szektort megállapítható, hogy amíg a szociális intézmények száma mindössze 6,8%-kal növekedett e periódusban, az egyházak feladatellátása 91%-kal bővült, és ezzel párhuzamosan a települési önkormányzatok fenntartásában lévő intézmények száma 56%-kal esett vissza. A szektorok közötti átrendeződés tehát azt mutatja, hogy fő trendként a települési önkormányzatoktól az egyházak felé áramlott az intézményfenntartói hatáskör. 2012-től jelentős változás állt be ebben a tekintetben, ugyanis a megyei önkormányzatok fenntartásában lévő intézmények a megyei intézményfenntartó központokhoz kerültek, a legfőbb fenntartóvá így az állam vált. Ekkortól az állam 27,65%-ban, az egyházak 18,48%-ban, míg a települési önkormányzatok 13,55%-ban szerepeltek a szociális intézmények fenntartóiként (Szilágyi 2014, 47).

A 2011. évi CCVI. törvény 20. § (2) bekezdése kimondja, hogy a közfeladatot ellátó jogi személynél az e feladathoz kapcsolódóan alkalmazásban álló munkavállalók munkaviszonyának tartalma, munkaidejük és pihenőidejük vonatkozásában a közalkalmazotti jogviszonyhoz igazodik. E személyekre az állami vagy helyi önkormányzati intézmények foglalkoztatottaira vonatkozó bérezés terjed ki, azonos feltételekkel (Rixer 2012, 7). A törvény kiköti azt is, hogy a hitéleti oktatás tárgyi feltételeit, más iskolai foglalkozással nem ütköző időpontban az oktatásnak teret adó intézmény vagy felsőoktatási intézmény biztosítja, míg a hitéleti oktatást végző személyzet biztosítása az adott felekezet feladata. A hitéleti oktatás költségeit a törvényben, illetve a bevett egyházakkal kötött megállapodásokban előírtak alapján az állam biztosítja. Az egyházak közfeladat-ellátása kapcsán végzett tevékenységére az ágazati (közoktatás, szociális szolgáltatás, egészségügy) szabályok is vonatkoznak, de egyaránt befolyásolja az egyházakra vonatkozó szabályozás is. A normatív finanszírozás körülményei a fentiekre való tekintettel (ágazati törvények változásai) az egyházak tekintetében is módosulhatnak (Szilágyi 2014, 42).

A normatív támogatásokhoz kapcsolódó kiegészítő támogatások

Az 1997. évi CXXIV. törvény 6. § (1) bekezdése alapján a normatív támogatáson túl kiegészítő támogatásra is jogosultak az egyházak a közszolgáltatások nyújtása során, melynek meghatározása évente, a költségvetésről szóló törvény megalkotásakor történik, a tervezéskor ismert adatok alapján, figyelembe véve a közoktatási illetve a szociális szolgáltatások aktuális igénybevételét. A kiegészítő támogatások alapvető szabályait először a Vatikáni megállapodás rögzítette, majd az egyház-finanszírozási törvény is átvette e metódust, vagyis az minden, az államtól közfeladatot átvállaló egyház tekintetében érvényesül.

A kiegészítő támogatás részletes szabályozását olyan ágazati törvények tartalmazzák, mint a nemzeti köznevelésről szóló 2011. évi CXC. törvény, illetve a szociális igazgatásról és szociális ellátásokról szóló 1993. évi III. törvény, mértékét pedig a költségvetési törvény állapítja meg. A Vatikáni megállapodás alapján a normatív támogatás aránya azáltal határozható meg, ha egy önkormányzat összes kiadásából levonják az intézményi saját bevételeket. (1999. évi LXX. törvény, kiegészítés a III. fejezethez (1)). Az intézmény-fenntartási kiadásokat az önkormányzat több csatornán keresztül finanszírozza, így a saját bevételek, a központi költségvetési hozzá-

járulás, valamint az átengedett központi adó tartozhat ide. A normatív támogatás arányának kiszámítása, valamint a helyi sajátosságok figyelembe vételével a kiegészítő támogatás összege is meghatározható a közszolgáltatások tekintetében (Rixer 2012, 7). A Vatikáni megállapodás kiegészítő támogatásokra vonatkozó számítási módját veszi át lényegében az egyház-finanszírozási törvény, melybe beépítésre került, hogy 2013 január 1-től már nemcsak a közoktatás és a szociális szolgáltatások, de az egészségügyi szolgáltatások esetében is megkaphatják az egyházak e támogatási formát (Szilágyi 2014, 140).

Az egykori egyházi ingatlanok tulajdoni helyzetének rendezése

Az egyházi kézben lévő ingatlanok állami tulajdonba vétele (1945-1948)

A magyarországi egyházak kezében 1948 január 1-ig hatalmas ingatlanvagyon volt, mely egyaránt jelentett termőföldet, erdőket és épületeket. Az 1920-as években az ország földbirtok-állományának mintegy 24%-a egyházi (döntően katolikus) tulajdonban volt. E birtokrendszer megnyirbálását először az Ideiglenes Nemzeti Kormány 1945 tavaszán végrehajtott, a földmíves nép földhöz juttatásáról szóló 600/1945. N.E. rendelete alapján történt, mely kimondta, hogy a népnek igénybe kell venni az 1000 kat. holdat meghaladó földbirtokokat, illetve a társas vállalatok, nyugdíjpénztárak, vagy társadalombiztosító intézetek tulajdonában lévő földbirtokokat. Mindez igen érzékenyen érintette a 862704 kat. hold termőfölddel rendelkező katolikus egyházat, minthogy 765684 kat. hold kisajátítására került sor az intézkedés nyomán. A 102000 kat. hold termőfölddel rendelkező református egyház ugyanakkor e döntéssel nem veszítette el birtokainak ilyen jelentős részét, mert 60000 kat. holdat a rendelet meghagyott a tulajdonában. A következő lépésben a nem állami tulajdonú iskolák fenntartásának megszüntetése és állam álltali átvétele volt az 1948. évi XXXIII. törvény értelmében. Ekkor iskolák, tanulóotthonok és óvodák kerültek állami kézbe, az intézmények dolgozói pedig állami alkalmazásba. 1950 után az egyházi fenntartású középiskolák száma nem érte el a tíz darabot sem, és ez a helyzet a rendszerváltozásig fennállt (Nagy 2003, 27). Az ingatlanvagyon természetesen szintén állami kézbe került, így az egyházak elvesztették az oktatási intézmények épületeit a hozzájuk tartozó telkekkel, kiszolgáló egységekkel együtt – a kizárólag egyházi célokat szolgáló tanintézetek, mint a hittudományi főiskolák, diakónus és diakonisszaképző intézetek – kivételével. Az oktatási intézmények államosítását meglehetősen pragmatikus módon azzal indokolták, hogy az ingatlanvagyonuktól megfosztott egyházak gazdaságilag immár nem olyan erősek, hogy az oktatási intézményeiket megfelelőképpen működtethessék. Állami tulajdonba kerültek a szerzetesrendek ingatlanjai is, a rendeket pedig feloszlatták – ez a lépés ismét a katolikus egyházat érintette érzékenyen. Az egyházak kezében maradhattak a templomok és az ezekhez tartozó kiszolgáló épületek (Szilágyi 2014, 152).

Privatizáció és reprivatizáció

A rendszerváltozás meghozta az államosított egyházi ingatlanok tulajdoni helyzetének rendezési lehetőségét. A Magyar Katolikus Püspöki Kar azonnal lépett is az ügyben és 1990 augusztus 20-án nyilatkozatot tett közzé, ragaszkodva “az ingatlanok fokozatos visszaadásához – az ország gazdasági erejének szem előtt tartásával –, vagypedig a megfelelő kártérítéshez”

(Schanda 2003, 211). A rendszerváltozás egyik fő kérdésévé vált Magyarországon, hogy a létrehozni kívánt piacgazdaság alapját nyújtó magántulajdont privatizáció vagy reprivatizáció alkalmazásával teremtsék meg. Az állam hosszas politikai viták után végül az állampolgárok részére a privatizációs eljárást választotta, az egyházak azonban reprivatizáció révén kaphatták vissza elkobzott és államosított ingatlanjavaik egy részét. "Míg az állampolgárok kárpótlási jegyeket kaptak, melyet a privatizáció során használhattak föl, különböző jogi személyek működéséhez az állam tulajdont adott át. Így tulajdonul épületeket kaptak a politikai pártok, a szakszervezetek és különböző egyéb civil szervezetek is. Bár látszólag az egyházak visszakaptak épületeket, tulajdonképpen esetükben sem reprivatizációról van szó: sajátos, és a civil szféra egyéb szereplőire nem jellemző állandóságukra tekintettel, a funkcionalitás elvén olyan épületeket kaptak, melyek (nyilván nem mellesleg) korábban tulajdonukban álltak (Schanda 2003, 212).

A volt egyházi ingatlanok tulajdoni helyzetének rendezéséről szóló 1991. évi XXXII. törvény (Eitv.) alapján az egyházak visszaigényelhették mindazon beépített ingatlanaikat melyek 1948. január 1. után kártalanítás nélkül kerültek állami tulajdonba, és a törvényben meghatározott hitéleti, illetve közszolgálati célt láttak el, továbbá 1991. június 30-án még mindig az állam vagy valamely önkormányzat tulajdonában álltak. A törvény kihangsúlyozta a funkcionalitás elvét a tulajdoni helyzet rendezésének szándéka kapcsán, minthogy nyilvánvaló volt, hogy az egyházak közcélú funkcióikat, feladataikat képtelenek lennének a visszaszolgáltatott épületek, ingatlanok nélkül elvégezni, vagyis csakis így tudnak megfelelni a hívek és az államtól átvállalt közfeladatok által megkívánt igényeknek. A törvény ezáltal tehát nem a tulajdonjogban végbement sérelmek kezelésére vállalkozik, hanem arra koncentrál, hogy a szabad vallásgyakorlás mint alkotmányos jog helyreállhasson az államszocialista berendezkedés évtizedei után, s így az egyházak – miként tették ezt a szocialista rendszer előtt – ismét jelentékeny részt vállalhassanak a köz szolgálatából. A funkcionalitás mellett a törvény a fokozatosságot is alapvető célnak tekintette, ami azt jelentette, hogy az egyházak által elvégzett tényleges tevékenységek szerint szükséges időben és mértékben jussanak hozzá az igényelt ingatlanokhoz. Vagyis a reprivatizáció végbemenetele nem veszélyeztethette az állami illetve az önkormányzati feladatok végrehajtását (Schanda 2003, 213).

Az Eitv. tehát nem minden egyházi ingatlan visszaadásáról rendelkezett, az 1945-1948 között államosított nem épület-jellegű egyházi ingatlanok, földterületek, erdők többnyire nem fértek és a kialakult állapotoknak, a földhasználat több évtizedes átalakulásának kapcsán nem is férhettek bele a reprivatizáció tárgykoébe. A funkcionalitás elve alapján a törvény célkitűzései szerint átadásra kerülhettek a hitéleti célú; az oktatási-nevelési célú; az egészségügyi- szociális – gyermekvédelmi és ifjúsági célú; illetve a kulturális célú ingatlanok (1991. évi XXXII. törvény, 2.§ (2) a-e). A törvénybe bekerült egy részleges kárpótlási megoldás is, mely arra vonatkozott, hogy a jogalkotó tudatában van annak, hogy a teljes egyházi vagyon visszaadására nincs lehetőség, ugyanakkor az egyházak teljes anyagi autonómiája csak akkor valósulhatna meg, ha visszakaphatnák ezen ingatlanokat. A kormány és az ingatlanrendezésben érdekelt egyházak így megállapodtak abban, hogy az állam részletes kárpótlást ad a törvény által átadásra nem kerülő ingatlanokért, így ingatlanvagyon helyett a költségvetési törvényekben évente meghatározott összeggel kártalanítja az erre jogosult egyházakat (1991. évi XXXII. törvény, 2.§ (4) a-b). A törvény hatályba lépése után 90 nap állt az egyházak rendelkezésére, hogy megalapítsák egyeztető bizottságaikat, összeállítsák az ingatlanrendezés alá eső ingatlanok jegyzékét és jelezzék

szándékaikat az illetékes miniszternek. Az így összeállított alapjegyzéken túl még tíz évük volt az egyházaknak újabb igények bejelentésére 2001-ig, később ez a határidő meghosszabbításra került a 2011. év végéig (Szilágyi 2014, 155).

Az ingatlanrendezés még a 2011 december 31-ig kitolt határidővel is viszonylag lassan valósult meg, így a kormány 2005-ben az egyházaknak járó kártalanítások felgyorsításáról hozott határozatot (1096/2005 (IX. 22.) Korm. határozat), mely szerint valamennyi rendezésre váró ingatlanügyet 2006 március 31-ig a kormány elé kell terjeszteni, a 2007-2011 közötti időszakra vonatkozó kártalanítási összegek költségvetésbe való beütemezésével. A cél érdekében a kormány a tárgyban megállapodást kötött a Magyarországi Katolikus Egyházzal, a Budai Szerb Egyházmegyével, és a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetségével is. A Magyarországi Református Egyház, illetve a Magyarországi Evangélikus Egyház ugyanakkor nem kívánt részt venni ebben a folyamatban. A funkcionalitás elve alapján az Eitv. arra is lehetőséget biztosít, hogy az eredetileg egyházi ingatlanok visszaadása helyett az érintett egyház olyan állami vagy önkormányzati ingatlanhoz jusson hozzá, amely korábban nem volt a tulajdonában, de vállalt közszolgálati céljainak megfelelően képes azt felhasználni (Szilágyi 2014, 158).

Az államosítást megelőzően a magyar állam igen nagymértékben számított az egyházak közfeladat-ellátási tevékenységére, akik a településekkel, a karitatív személyekkel és az önsegélyező egyletekkel karöltve sok olyan szociális problémát orvosoltak, melyek megoldására hatékony állami rendszer nem létezett (Bocz 2009, 122). Az oktatási intézmények közel 53%-a egyházi fenntartású volt 1948-ban, az államosítás tehát nagymértékben átrajzolta a feladatellátás és intézményfenntartás tekintetében az ország oktatási rendszerét. Az egyházak által visszaigényelt ingatlanok funkció szerinti kimutatásából látható, hogy a visszakért ingatlanok használata döntően a hitéleti célra koncentrál, míg a közfeladatok ellátására igényelt ingatlanok többségében az egyházak az oktatási funkciót igyekeztek érvényre juttatni. Sok esetben tapasztalható volt, hogy az eredetileg bejelentett funkció helyett az egyház más célra használta a visszaszolgáltatott ingatlant, ezt azonban állami szankció nem követte. Amellett, hogy az egyházak számára a rendszerváltozás meghozta ingatlanjaik érdemi visszaszerzésének lehetőségét, az ismét birtokukba került ingatlanvagyon hatalmas teherként is rájuk nehezedett, minhogy az államszocialista időszak anyagi javak nélküli, pangó időszaka után igen csekély bevételi forrásokkal kellett belekezdeniük megnövekedett közszolgáltatási tevékenységükbe (Szilágyi 2014, 167).

Az ingatlanjáradék és a kiegészítő járadék

Az egyházaknak átadásra kerülő ingatlanok kapcsán több vonatkozásban felmerül a pénzbeni kártalanítás kérdése, melynek fedezetét a központi költségvetésről szóló törvények írják elő. E kártalanítási összegek egy része az egyházakat illeti, például ingatlanjáradék formájában, egy másik része pedig a rendszerváltozás előtti tulajdonost, épületfenntartót, minthogy az egyházaknak visszaszolgáltatott ingatlan használójának megfelelő elhelyezését is biztosítani kellett. Az ingatlanok tulajdonosai, kezelői és használói funkcióváltás illetve értéknövelő beruházás jogcímen igényelhettek állami kártalanítást. Az ingatlanátadás tizenkét egyházat érintett, közülük a legtöbb ingatlant a Magyar Katolikus Egyház, illetve a Magyarországi Református Egyház kapta vissza. 1992-2010 között több mint nyolcezer ingatlanigényt terjesztettek elő az

egyházak, az ingatlanrendezések darabszámát tekintve a katolikus Egyház több mint 50%-ban képviseltette magát, ami az ingatlanok értékének 67%-át fedte le (Rixer 2012, 12).

Az ingatlanjáradékban érintett egyházakról elmondható, hogy az ingatlanok kevesebb, mint 50%-ában éltek ezzel a lehetőséggel, kivételt ez alól a MAZSIHISZ képviselt, amely 74,7%-ban választotta a kárpótlásnak ezt a formáját (Szilágyi 2014, 159). Az ingatlanjáradékot az egyházaknak nem volt kötelező célhoz kötötten felhasználni, választhattak, hogy az így hozzájuk került pénzösszegekből hitéleti vagy közcélú tevékenységeiket finanszírozzák, noha a Vatikáni megállapodás a katolikus egyház számára csak hitéleti célokat jelölt meg e tekintetben (1999. évi LXX. törvény, 2. cikk (1)). A járadék a 2000. évi CXXXIII. törvény alapján az abban részesülő egyház jogutód nélküli megszűnéséig folyósítható, vagyis örökjáradékként kell tekinteni rá. A járadékalap összege a költségvetésben tervezett éves átlagos fogyasztói árindex változásához igazodik, de technikai okok miatt a KSH által közzétett előző évi átlagos fogyasztói árindex alapján kerül kiszámításra, ilymódon az egyházak számára egy előre kalkulálható, rendszeres bevételt jelent. A járadék alapjául szolgáló összeg a vatikáni megállapodás, illetve a bevett egyházakkal 1998-2001 folyamán kötött kormányhatározatok alapján kerül kiszámításra. A járadék alapjául szolgáló összeg a Magyar Katolikus Egyház esetében 42 milliárd forint, a Magyarországi Református egyház esetében 6,656 milliárd forint. Az egyházi ingatlanok rendezésében érdekelt egyházak összesen 67,4062 milliárd forintnyi ingatlanigényükről mondtak le a pénzbeni járadékért cserébe (Rixer 2012, 12).

Az egyházak a járadékon túl járadék-kiegészítésre is jogosultakká váltak a Magyar Köztársaság 1999. évi költségvetéséről szóló 1998. évi XC. törvény alapján, amennyiben hitéleti és közcélú tevékenységük ezt indokolttá tette. E törvényi változtatás a történelmi protestáns egyházak azon kifogása alapján született, amely szerint egykori ingatlan vagyonuk speciális, alulról felfelé építkező egyházközségeken alapuló szervezete miatt nem tudták maradéktalanul kihasználni a járadékigénylés lehetőségeit. Ezen egyházak ugyanis működésük során közszolgáltatási, oktatási tevékenységeiket az egyházi ingatlanok tulajdoni rendezéséről szóló törvény hatálya alá nem eső bérházak bevételeiből fedezték, ezek tehát nem voltak a törvény által elfogadott funkciójú ingatlanok. A kormány a kérés jogosságát elismerve négy egyházzal (Magyarországi Református Egyház, Magyarországi Evangélikus Egyház, Budai Szerb Ortodox Egyházmegye, Magyarországi Baptista Egyház) járadék-kiegészítésre vonatkozó megállapodást kötött, részint a kiegészítés mértékének, részint a kiegészítéssel megnövelt járadék összegének meghatározásával, melyre az érintett egyházak 1999 január 1-től lettek jogosultak (Szilágyi 2014, 165). Járadék-kiegészítésre a Vatikáni megállapodás módosítása is módot ad a Magyar Katolikus Egyház részére, melynek induló összege 2011-ben a 5363,2 millió Forint volt (2013. évi CCIX. törvény, 6. cikk (1-2)).

Az egyházak saját bevételei

Az egyházak saját bevételeit – amint arról már fentebb szót ejtettünk – egyrészt meghatározza az állami egyházjog, másrészt a felekezeti egyházjog, vagyis az egyházak egyéni, belső szabályrendszere, normarendszere. Magyarországon a legnagyobb társadalmi szereppel a Magyar Katolikus Egyház, illetve a Magyarországi református egyház bír, így a saját bevételek jelen

elemzésekor e két egyházat vesszük szemügyre. Az egyházak saját bevételeire vonatkozó állami egyházjogi normákat az Lvt., az 1997. évi CXXIV. törvény, illetve a 2011. évi CCVI. törvény tartalmazza, az állami jogforrások azonban az egyházak saját bevételi forrásairól nem állítanak fel egységes tipizálást, így leginkább a példálózó felsorolás jellemző rájuk, továbbá az, hogy az állami ellenőrzéstől való elválasztásra vonatkozó alapelveket rögzítenek e saját egyházi bevételek tekintetében (Szilágyi 2014, 110).

Az Lvt. által rögzítésre került, hogy az egyházi jogi személyek vagyona főként természetes illetve jogi személyek, vagy jogi személyiség nélküli szervezetek adományaiból és egyéb hozzájárulásaiból, valamint az egyházi szolgáltatásokért magánszemélyek által fizetett díjakból származik (Lvt. 18.§. 1. pont). A fő bevételi forrás – ideális esetben – tehát az államháztartáson kívülről érkezik ezen elképzelés szerint, a valóság azonban gyökeresen mást mutat, minthogy az egyházak anyagi forrásainak döntő része állami támogatásnak nevezhető. Ezáltal az egyházak államtól való függetlensége, az egyház és az állam valóságos elválasztása csak elviekben létezik.

Az egyházak gazdasági-vállalkozási tevékenységet is végezhetnek, melynek kivitelezéséhez vállalatot vagy gazdasági társaságot is létrehozhatnak, illetve ilyenekben részt vehetnek. Az egyházak által működtetve nem minősül gazdasági-vállalkozási tevékenységnek a kulturális, nevelési, oktatási, szociális, valamint az egészségügyi, gyermek- és ifjúságvédelmi intézmények működtetése, továbbá a hitélethez szükséges kiadványok és kegytárgyak előállítása és értékesítése, az egyházi célra használt épületek részleges hasznosítása, illetve a temetők fenntartása (Lvt. 18.§. 2. pont).

Az egyház-finanszírozási törvény az állam és az egyház elválasztásának elvét igyekszik érvényesíteni azáltal, hogy kimondja, hogy az egyház a maga belső szabályai szerint gyűjtött egyházfenntartói járulékról és adományokról nem köteles állami, önkormányzati vagy közigazgatási szervek számára adatokat szolgáltatni, illetve ez utóbbiak nem is kérhetnek az egyházakról e bevételek tekintetében információkat. Az egyházak tehát saját pénzügyeikről nem kötelezhetők adatszolgáltatásra, az állam pedig nem jogosult ilyen adatokat nyilvántartani (1997. évi CXXIV. törvény, 2.§). Az egyház-finanszírozási törvény 2000. évi CXXXIII. törvénnyel történt módosításakor szabályozásra került az egyházak saját bevételei mellett a gazdasági-vállalkozási tevékenységük kategóriája is, valamint az is, hogy az egyházaknak saját bevételeiket elkülönített nyilvántartásban kell számon tartani. Szabályozásra kerültek továbbá az adományokhoz és a közcélú adományokhoz kapcsolódó adókedvezmények is. E módosítások hatására bővült azon tevékenységek köre, amelyek nem minősülnek gazdasági-vállalkozási tevékenységnek: a hitélethez, illetve az egyházi alaptevékenységekhez kapcsolódó tevékenységek tartoznak ide, melyek az állam szemében nem minősülnek profitszerzési cél által motivált tevékenységeknek. Mindez az egyházak gazdálkodása során a rájuk vonatkozó adózási szabályoknál nyer értelmet, minthogy a társasági adó tárgyát nem képezi az a fajta gazdasági tevékenység, amely nem irányul jövedelemszerzésre és vagyongyarapításra, vagy ilyet nem eredményez. A jogszabály alapján az egyházak több, általuk végzett tevékenység közül kiválaszthatják, hogy mit minősítenek nem gazdasági-vállalkozási tevékenységnek. Az így kiválasztott tevékenységek bevételeként tehát az egyház kérheti a szolgáltatás ellenértékét, térítését, kártérítést, bánatpénzt, bírságot vagy adóvisszatérítést, noha az ilyen bevételekhez kapcsolódó hozamok és kamatok már nem minősülnek nem gazdasági-vállalkozási tevékenységből származó bevételnek. (Szilágyi 2014, 112).

Az új egyháztörvény (2011. évi CCVI. törvény) az egyházak saját bevételeivel kapcsolatban új elemet nem tartalmazott, ám E törvény módosítása felállította a vallási közösségek illetve a vallási tevékenységet végző szervezetek kategóriáit (2013. évi CXXXIII. törvény, 9/A. § (1)), és az új kategóriákra 2013 augusztus 1-től az a szabály vonatkozott, hogy a vallási tevékenységet végző szervezetek és a bevett egyházak közül csak az utóbbiak építhettek a nem gazdasági-vállalkozási tevékenységre vonatkozó szabályanyag tartalmára. A vallási tevékenységet végző szervezetek ugyanakkor jogosulttá váltak adománygyűjtésre és az államháztartás alrendszereiből való támogatás elnyerésére. Elmondható tehát, hogy az állami egyházjogi szabályok differenciáltan kezelik a vallási tevékenységeket végző szervezeteket, előnyben részesítve a bevett egyházakat. A bevett egyházak sokkal szélesebb körű bevételszerző tevékenységre jogosultak, melyek egy részére komoly adókedvezményeket is kapnak (Szilágyi 2014, 110-113).

Látható, hogy a jogalkotó megteremti azokat a körülményeket és feltételeket melyek alapján az egyházak számos formában szert tehetnek saját bevételre. Az egyházi szolgáltatásokért szedhetnek díjakat, vállalkozhatnak, illetve saját vagyontárgyaik, ingatlanjaik bevételeit is élvezhetik. Az egyházakat a hívek lelkiismeretükhöz mérten támogatják, a hívektől származó források, adományok ugyanakkor nem bírnak előre meghatározható mennyiséggel, elmaradásukért nem jár szankció.

Az egyházak számos bevételi forrása ellenére sem valósul meg az az elképzelés, miszerint az egyházak gazdálkodási önállóságát, államtól való függetlenségét meg lehet teremteni, ugyanis a saját bevételek – noha az egyházak e téren több lábon állnak – bizonytalanok, így az állami segítség megléte, mi több, túlsúlya az egyházak számára létkérdés Magyarországon. A nehezen kalkulálhatóság azért megváltoztathatatlan az egyházak saját jövedelemszerző tevékenységei kapcsán, mert a “termékek”, melyekkel előállnak közjavak (intézmények, infrastruktúra, hitéleti szolgáltatások), ezért ezek “fogyasztása” eltér az egyéb “termékek” előre kalkulálható eladási és megtérülési tulajdonságaitól. Az egyház által produkált közjavakat sok, ráadásul kiszűrhetetlen potyautas is igénybe veszi, s e potyautasokban a lelkiismeret hangja nem szólal meg “fogyasztás” közben. Bizonyos egyházi szolgáltatásoknál e potyautas-probléma elkerülhető (például esküvők és temetések díjtételei, mint az élet elkerülhetetlen velejárói), így kalkulálható, de nem elégséges bevételhez juttatják az egyházakat. Az egyház-finanszírozás markánsabb terheit ugyanakkor elkerülhetetlenül az állam kell, hogy magára vállalja (Szilágyi 2014, 119-120).

A Magyar Katolikus Egyház saját bevételekre vonatkozó belső szabályai

A katolikus egyház saját bevételeiről az 1983. évi Codex Iuris Canonici, (magyarul Egyházi Törvénykönyv, a továbbiakban ET.) rendelkezik, mely kimondja, hogy katolikus egyháznak “született joga, hogy a világi hatalomtól függetlenül anyagi javakat szerezzen, birtokoljon, igazgasson és elidegenítsen sajátos céljai szolgálatára” (ET 1254. kánon, 1.§), azaz, hogy megvalósíthassa küldetését. A katolikus egyház a lelki javakra koncentrál, de az ehhez vezető út eszközeit és feltételeit jelentik az olyan anyagi javak mint például a szentségek kiszolgáltatása, az igehirdetés vagy az oktatási és szociális tevékenység hátterét biztosító tárgyak, ingatlanok és pénzeszközök. A katolikus egyház a kánonjog szerint különböző módokon tehet szert a számá-

ra szükséges anyagi javakra: adók, illetékek, adományok, gyűjtések, hozzájárulások, illetve az állami jogszabályok által meghatározott kifizetések által. (Szilágyi 2014, 113).

Az egyház "anyagi javakat szerezhet minden olyan akár a természetjog, akár a tételes jog alapján jogos módon, ahogyan mások szerezhetnek" (ET 1259. kánon), ám elsődlegeden a hívek hozzájárulásaira számít, mert "született joga, hogy a krisztushívőktől megkívánja azt, ami sajátos céljaihoz szükséges" (ET 1260. kánon). A hívek belátásuk szerint bármilyen célra adhatnak az egyháznak adományt, melyet az egyház csak abban az esetben utasít vissza, ha az adományozó az egyház céljaival összeegyeztethetetlen elképzeléseket támaszt adománya felhasználásáról, vagy nyíltan olyan felfogást képvisel, melyet az egyház morálisan elutasít. Egyéb esetben az adományozó meghatározhatja a célt, amire a felajánlást szánja. Ekkor az egyház tiszteletben tartja az adakozó kívánalmait, és kötött felhasználású pénzeszköznek tekinti az összeget. Az adomány a katolikus egyház felekezeti egyházjoga szerint mindig a jogi személyt, a felekezetet illeti, nem pedig az azt elfogadó személyt. (Szilágyi 2014, 114).

Az adományok gyűjtésére vonatkozó előírás szerint vallási, egyházi célra vagy valamilyen intézmény számára akkor indítható gyűjtés, ha a gyűjtés ötletgazdája erre engedélyt kapott az egyháztól. A helyi ordinárius, a plébánia, az egyházmegye céljaira, esetleg országos vagy egyetemes célokra is elrendelhet az egyház adománygyűjtést (ET 1266. kánon). Különleges elbírálásban részesülőként említendő a miseadomány, melyet a misét bemutató pap kap azért, hogy a misét valamely speciális szándék elérése érdekében ajánlja fel. A miseadomány mértéke határozatban megszabott összeg, melynél többet a pap nem kérhet, viszont ezt meghaladó mértékben, vagy adott esetben kevesebb összegben elfogadhat pénzbeli felajánlást (ET 952. kánon).

Látható tehát, hogy a katolikus egyház szerint a hívek anyagi hozzájárulása egyfajta kötelezettség, olyan pénzeszköz, amely elősegíti, hogy az egyház mint szervezet végrehajthassa céljait, kedvezve ezzel a híveknek és magának a szervezetnek is. A híveket ezen kötelezettségükre a megyéspüspök igehirdetések, köriratok és lelkipásztori buzdítások formájában figyelmezteti. (ET 1261. kánon 2.§) Ezen anyagi hozzájárulás elvárt mértéke a keresettel, munkabérrel rendelkező hívek évi átlagfizetésének nettó egy százalékára rúg, a befizetéseket azonban az egyház becsületbeli ügyként kezeli, be nem tartásáért nem jár szankció.

Bevételt képeznek a katolikus egyház számára az olyan különböző szolgáltatásokért fizetett illetékek is mint a hivatali ügyek intézése, anyakönyvi igazolás, a szentelmények és szentségek kiszolgálása, egyházmegyei körlevelekben kiadott stóladíjszabás – ezek meghatározott értékénél a kiszolgáltató nem kérhet a hívektől nagyobb összeget, valamint tekintettel kell lennie a szentségben részesülők anyagi helyzetére is. Stóladíjnak minősül például a harangozás vagy a csendes mise, az orgonás mise, az esküvői vagy a temetési szertartás, illetve a gyászmise is. A kánonjog szerint másodlagos adónak számít az egyházmegyei adó, továbbá a megyéspüspök szükség esetén, súlyos helyzetekben természetes és jogi személyekre egyaránt kiróhat rendkívüli hozzájárulásokat, ezek mértékéről egyeztetve az egyház gazdasági tanácsával, valamint a papi szenátussal. A perselypénz, vagyis a szentmisék alatt gyűjtött adomány ugyancsak a katolikus egyház bevételi forrásai közé tartozik, melyből az egyházközség működését fedezik, és évente minimum öt célgyűjtést is foganatosít az egyház a hívek között: a katolikus iskolák, a karitász, a Péter-fillérek, a szentföldi keresztények, valamint a missziók számára (Szilágyi 2014, 115).

A Magyarországi Református Egyház saját bevételekre vonatkozó belső szabályai

A Magyarországi Református Egyház Törvénytára tartalmazza a 2002. évi I. törvényt, módosító 2013. évi II. törvényt, melyben a református egyház rendelkezik az egyház gazdálkodásáról és ennek anyagi forrásairól, érintve az egyházfenntartói járulékot, az anyagi támogatásokat, a központi költségvetési forrásokat, továbbá a hitéleti és vállalkozási tevékenységből létrejövő bevételeket.

A református egyház anyagi hozzájárulást kér tagjaitól az egyház céljainak ellátásához (2013. évi II. törvény, 9. §), melyek pénzbeni vagy természetbeni formában is leróhatók. Ez az egyházfenntartói járulék az egyháztagok hitből fakadó kötelessége, mértéke pedig – akárcsak a katolikus egyház esetében – a jövedelem minimum nettó egy százaléka. Az egyháztag ezt az összeget abban az egyházközségben fizeti meg, amelyben nyilvántartják. Az egyházfenntartói járulék meg nem fizetése – ismét a katolikus egyház gyakorlatával párhuzamba vonható módon – nem von maga után retorziót, azaz a hívek becsületbeli ügyének számít. Konkrét összeget e bevételi forrásra személyenként ritkán határoznak meg a presbitériumok, napjainkban leginkább az jellemző, hogy a minimálbér egy százaléka, vagy ennél is alacsonyabb összeg az ajánlott mérték (Szilágyi 2014, 116).

Az egyháztagoknak a református egyház esetében is van lehetőségük adományozásra megjelölt céllal, vagy szabad, kötöttségek nélküli felhasználású felajánlásként, ez utóbbiak elnevezése "adomány Isten dicsőségére" (2013. évi II. törvény, 3/1. sz. melléklet). Sok esetben a református egyházközségek konkrét cél meghatározásával szerveznek gyűjtéseket, melyből beruházásokat, fejlesztéseket finanszíroznak. A perselyes adakozás szintén gyakori egyházközségi bevétel, mely lehet felhasználási kötöttség nélküli, vagy konkrét céllal bíró gyűjtés (például bajba jutottakon, árvízkárosultakon való segítés, stb.). A református egyház számára bárki adakozhat, magánszemélyek, egyházi és világi szervezetek, jogi és nem jogi személyek, amennyiben az egyház szellemiségével nem ellentétes célt jelölnek meg adományaik számára.

A református egyház jövedelemre tehet szert hitéleti és vállalkozási tevékenységből, továbbá vagyoni eszközeinek célszerű felhasználásából. Az egyházi törvénykönyv a hitéleti cselekedetek kapcsán nem ír elő ellenszolgáltatási kötelezettséget, a temetési és esketési eseményekben való közreműködésért járó stóladíj pedig a lelkészt illeti, nem az egyházközséget.

A református egyház önálló jogi személyiséggel bíró intézményei vállalkozási tevékenység folytatására jogosultak, amit azonban nem az egyházjogi, hanem az aktuális állami szabályok szerint kötelesek végezni. A Magyarországi Református Egyház Zsinati Tanácsa 2013. december 4-én elfogadott 2013. évi IV. törvénye értelmében hitéleti bevételnek minősül az egyházfenntartói járulék, a perselypénz, az adományok és az egyházi szolgálatokért kapott adomány. A vállalkozások kapcsán a törvény megállapítja, hogy az sem erkölcsileg, sem anyagilag nem veszélyeztetheti a hitéleti tevékenységet (Szilágyi 2014, 116-118).

A személyi jövedelemadóból az egyházak felé érkező egy százalékos felajánlások

A Magyar Állam polgárait oly módon is ösztönzi az egyházak támogatására, hogy jövedelemadójuk 1-1%-át felajánlhatják civil szervezetek és költségvetési szervek, illetve vallási felekezetek számára, ezzel egészítve ki az egyházak számára az állam felől érkező költségvetési támogatásokat, normatív hozzájárulásokat és az ingatlanrendezésből származó javakat. Már a rendszerváltozás első években is súlyos problémaként merült fel, hogy a költségvetési törvény előkészítésekor minden évben meg kellett tervezni az egyházak állami támogatásának összegét. Ez nem jelentett konstans támogatási összeget, így a támogatások mértéke kiszámíthatatlanná vált, ezért szükségessé vált egy kiszámíthatóbb finanszírozási struktúra kialakítására, amely az egyházakat gazdasági alapjuk megerősítése által az államtól való gazdasági függetlenség felé vezeti. Ezt a megoldást egy olyan (magyarországon új, nemzetközi viszonylatban már kipróbált) rendszer bevezetésében vélte az állam megtalálni, amely az adófizetők személyi jövedelemadójának bizonyos százalékát az egyházakhoz irányítja, s amelynek szabályai végül részint a Vatikáni megállapodásbn, részint az egyház-finanszírozási törvényben is rögzítésre kerültek.

E megoldás az adóátirányításos rendszer, mely az állampolgárok kezébe adja a döntést arról, hogy az államkasszába befizetésre kerülő jövedelemadójukból melyik egyházat vagy egyéb közcélú szervezetet támogatják. Az adóalany tehát beleszólhat a redisztribúciós folyamat érvényesítésébe – amennyiben valóban támogatni kívánja valamely egyházat. Ha az állampolgár úgy dönt, hogy nem támogatja az országban bejegyzett egyházi felekezetek egyikét sem, úgy jövedelemadójának egyház-támogatásra szánható része is az államkasszába kerül. Az állampolgár tehát egy lehetőséget kap, direkt módon részt vehet az újraelosztási folyamatokban, amellyel élve az általa támogatott egyház (nonprofit szervezet, kiemelt költségvetési intézmény) gazdasági stabilitásához járulhat hozzá (Bocz 2009, 141).

Amint arról már szót ejtettünk, az adóátirányításos modell már 1991-ben felmerült, mint megoldási javaslat, ugyanakkor nem volt véghezviteléhez sem elegendő politikai, sem elegendő egyházi támogatottság: egyszerre találkozott a történelmi egyházak tiltakozásával, valamint a nonprofit szervezetek idegenkedésével is, ugyanakkor a kisegyházak helyeslése kísérte az ötlet megvalósítását. A kisegyházak támogatását azért nyerte el a javaslat, mert legfőbb támogatóikat felekezetük tagjai jelentették, akik így adójukból biztos bevételhez juttathatták volna e szervezeteket. A történelmi egyházak problémája az 1991-es szabályozási tervezettel az volt, hogy az egyházak mellett civil szervezeteket is megjelölhettek volna az adózók, így a hitélet, valamint a kibontakozó civil társadalom megannyi más irányultsága egymással konkurált volna az állampolgárok döntésének meghozatalakor (Szilágyi 2014, 170). Az adóátirányításos rendszer a visegrádi országok közül elsőként Magyarországon debütált az 1995. évi CXVII. törvény 45.§-ában, a részletes szabályozást pedig az 1996. évi CXXVI. törvény tartalmazza.

E törvény kifejti, hogy az adójáról rendelkezésre jogosult személy az adóátirányítás esetében csak magánszemély lehet, mint a személyi jövedelemadó adóalanya – vagyis bárki aki adóbevallást tölt ki, vagy személyi adókötelezettségét munkáltatói adómegállapítás útján teljesíti. Az egyéni vállalkozók és az őstermelők is jogosulttá váltak az egyházak felé történő adóátirányításra, ha az összevont adóalapba tartozó adózási mód mellett döntöttek. Amennyiben az adózó maga tölti ki az adóbevallását, úgy ő adja fel lezárt postai borítékban az adóátirányításról szóló

nyilatkozatát (jelenleg 1%-ot adhat civil szervezeteknek vagy költségvetési szerveknek, 1%-ot pedig az általa választott egyháznak), amennyiben viszont munkáltatója intézi az adóbevallást, úgy szintén lezárt borítékban a munkáltató által kerülnek a dolgozó kedvezményezettjei elküldésre az adóhatósághoz (1996. évi CXXVI. törvény, 5. § (1-2)).

A törvény hatályba lépésekor az adóátirányításra jogosult magánszemélyek köre még igen szűkre szabott volt, mert azok az adóalanyok, akiknek nem volt összevont adóalapba tartozó jövedelmük, nem élhettek a lehetőséggel, mint ahogy azok sem, akiknek személyi jövedelemadója nem érte el a tízezer forintos összeghatárt. Később ez még tovább szigorodott, megkövetelve, hogy az adóátirányításról való rendelkezés minimális összege legalább száz forint legyen, ami minimálisan húszezer forintnak megfelelő jövedelemadó összegnek felelt meg. A 2000. évi CXXI. törvény a Vatikáni megállapodás tartalmánál fogva fontos változásokat vezetett be az adóátirányítás tekintetében, mert megengedte, hogy a száz forint alatti rendelkezések is eljussanak a kijelölt egyházakhoz, így azok némi többletbevételhez juthattak, ezáltal a rendelkezésre jogosultak aránya is kibővült (Szilágyi 2014, 172).

A kedvezményezettek köre kezdetben több szempontból is szűkre szabott volt. Egyrészt az adó egy százalékáról döntő adózónak választania kellett, hogy civil szervezetet, alapítványt, közalapítványt, országos közgyűjteményt, kulturális intézményt, oktatási intézményt, társadalmi- vagy tudományos alapprogramot vagy egyházat részesít-e előnyben adója egy százalékában hogy a fentiek valamelyikének közcélú feladataihoz hozzájáruljon, vagy valamely arra jogosult egyházat. Azon szervezetek melyek törvény által meghatározott közcélú tevékenységet nem végeztek (tehát nem gyógyító, betegségmegelőző, szociális, kulturális, oktatási, kutatási vagy tudományos, gyermek-fiatal-időskorú-fogyatékos-hátrányos helyzetű embereket segítettek, vagy nem az etnikai kisebbségek, a határon túli magyarok, a környezetvédelem, a műemlékvédelem vagy a természetvédelem, esetleg a közlekedésbiztonság vagy az állampolgári jogok és a közrend védelmével foglalkoztak), nem kaphattak az állampolgárok adóátirányításból származó forrásokból. Amennyiben egy szervezet a támogatáshoz megfelelő tevékenységet végzett, további kritériumként meg kellett felelnie annak is, hogy legalább három éve nyilvántartásban szerepeljen, belföldi székhellyel rendelkezzen, köztartozás mentes, valamint pártoktól és politikától független legyen (1996. évi cxxvi. törvény, 4.§ (2), d).

Az Lvt. által egyházként elfogadott szervezet jogosult volt az adóátirányítás fogadására közcélú valamint hitoktatási tevékenysége miatt, de esetükben is szükség volt a legalább három éves nyilvántartásba vétettségre. Azok a felajánlások, amelyek az egyházakhoz érkeztek nem kerültek további monitorozásra állami szervek által, az egyházak tehát jogosultak voltak szervezetükön belül a saját, autonóm döntésüknek megfelelően felhasználni a támogatásokat. A felajánlásokat az adóév október 31-ig utalta át az adhatóság a kedvezményezettek számára, azon egyházaknak pedig, amelyek nem rendelkeztek adószámmal, technikai számot biztosított, hogy hozzájuthassanak a kedvezményekhez. E szabályozás szektorsemlegesen viszonyult minden nonprofit elven működő szervezethez, bevételszerzési lehetőséget biztosítva a számukra. De ahogy fentebb említésre került, a történelmi egyházak úgy érezték, hogy az efféle verseny előnytelen számukra a nem egyházi alapokon közcélú tevékenységet ellátó többi szervezettel, s ezen feltevésük helyesnek is bizonyult. Egy 1999 tavaszán végzett reprezentatív vizsgálat arra mutatott rá, hogy a világi és az egyházi egy százalékkal kapcsolatos vélemények jelentős eltérést mutattak. A civil szervezetek egy százalékos támogatásával, mint lehetőséggel a felnőtt lakosság

86 %-a egyetért, de az egyházi egy százalék esetében ez az arány mindössze 62 % volt. "Ezek az eredmények utólag igazolják és magyarázzák az egyházak félelmeit. A stabil költségvetési támogatást élvező nagy egyházaknak nyilvánvalóan jó okuk volt a tiltakozásra, amikor felmerült a javaslat, hogy állami finanszírozásuk arányos legyen a lakossági támogatottságukkal" (Vajda-Kuti 2000, 27).

A gyakorlat azt bizonyította, hogy az évente eltérő, költségvetési alkuk által befolyásolt egyháztámogatási összegek még az egy százalékos felajánlások által biztosított többletbevétellel kiegészítve sem jelentettek elégséges forrást az egyházak megfelelő gazdasági működéséhez. Ezt a problémát igyekezett orvosolni a vatikáni megállapodás, mely rögzítette a Magyar Állam által nyújtott azon lehetőséget, hogy a magánszemélyek progresszív személyi jövedelemadójuk egy százalékáról 1998. január 1-től vagy az általuk megjelölt egyház, vagy egy külön állami alap javára rendelkezzenek (1999. évi LXX. törvény, II. 4. cikk).

Az adóátirányításos rendszerben ez egy alapvető strukturális változást okozott, így a jogalkotó oly módon módosított a rendelkezés szabályain, hogy bevezette az egy plusz egy százalék rendszerét, két kedvezményezetti körre bontva az adózó által felajánlható jövedelemadó-hányadot. Az egyik jogosulti kört a nonprofit szervezetek és egyéb közcéllal működő intézmények alkotják, míg a másikat az egyházak jelentik (1997. évi CXXIX. törvény, 3.§). Az egyházak esetében enyhítést jelentett az a kitétel, hogy a három éve bejegyzettség kritériuma egy évre csökkent, vagyis az adózó által kitöltött rendelkező nyilatkozat évének első napját jelölte ki a jogalkotó, mint szükséges kiinduló dátumot. Azon adózók, akik egyik felekezet felé sem elkötelezettek a felajánlások szempontjából, egy kiemelt költségvetési előirányzat részére rendelkezhetnek adójuk egy százalékával. Ezen előirányzat felhasználási célja változó, azt az aktuális év költségvetési törvényében határozza meg a jogalkotó. 1998-2014 között e kijelölt előirányzat a szociálisan rászoruló családok, a millecentenáriumi ünnepségek, az árvízkárok megelőzése, a sürgősségi betegellátás, a parlagfűmentesítés, a népegészségügyi program, a bűnmegelőzés, az egészségjavítás irányába vivő sporttevékenységek, a gyermekszegénység felszámolása, valamint a nemzeti tehetségprogram támogatását volt hivatott segíteni (Szilágyi 2014, 177).

Napjainkban az adóátirányításos, 1+1 százalékos rendszer továbbra is az 1998-as kritériumokra épül, részint a közfeladatokat ellátó nonprofit szervezetekre illetve más költségvetési intézményekre, mint kedvezményezettekre koncentrálva, a másik kedvezményezetti körben azonban kizárólag a bevett egyházak és kiemelt költségvetési előirányzat tartozik (2013. évi CXXXIII. törvény 53.§ (1)). A vallási tevékenységet végző szervezetek csak a közfeladatot ellátó szervezetek és intézmények kedvezményezetti körében juthatnak hozzá az adóalanyok egy százalékos felajánlásaihoz. Megjegyzendő, hogy az egyházak nem a konkrét adózó konkrét felajánlott összegéhez jutnak hozzá, hanem az egyházakhoz beérkezett összes felajánlást összesítik, és az egyházak olyan arányban részesülnek az egész összegből, amilyen arányban az adózók választása rájuk esett az egy százalékos SZJA felajánlásoknál (Rixer 2012, 11).

Az adóátirányításos rendszer bevezetése, működésbe lendülése, az attól elvárt bevételek egyházakhoz való megérkezése nem ment zökkenőmentesen. Egyrészt az adózóknak is meg kellett szokni az adóbevallást kiegészítő új lehetőséget (sok esetben nem vették figyelembe őket), továbbá idő kellett ahhoz, hogy az elvárt bevételek beérkezzenek az államkasszába és az egyházak számára átcsoportosíthassák őket. Ennek okán elővigyázatosságból úgy a Vatikáni megállapodás, mint az egyház-finanszírozási törvény kijelölt egy átmeneti időszakot, mely alatt felelős

kötelezettséget vállalt az állami költségvetés arra, hogy amennyiben az egyszázalékos adózói felajánlások összege nem éri el az előző évi progresszív személyi jövedelemadóbevétel 0,5%-át, úgy az 2001-ig kiegészítésre kerül. Külön garancia a katolikus egyház számára az a kitétel, mely szerint 1700 millió forintnál e kiegészítés összege nem lehet kevesebb (1999. évi LXX. törvény, II. 4. cikk, 2. pont). Eredetileg 2001-ben történt volna a kiegészítések további szükségszerűségének felülvizsgálata, majd megszüntetése, de a kiegészítés intézménye továbbra is érvényben volt a 2013. évi CXXXIII. törvény azon rendelkezéséig, mely a bevett egyházak számára a személyi jövedelemadó 0,9 százalékáig emeli a kiegészítés mértékét, tovább növelve ezzel a bevett egyházak támogatottságát az egyéb vallási felekezetek kárára. (Szilágyi 2014, 181).

Az SZJA-felajánlások a 2008-2011-es évekre vetítve azt a tényt mutatják, hogy az adózók leginkább a Magyar Katolikus Egyház részére adakoznak (több mint hattizedük), valamint a Magyarországi Református Egyházat részesítik előnyben (több mint kéttizedük). Érdekesség, hogy annak ellenére, hogy az adóátirányításos rendszert a költségvetés tehermentesítése és az egyházak mindjobbani finanszírozhatósága céljából vezették be, az egyházak állami támogatása folyamatosan növekszik (Szilágyi 2014, 184-185).

Az egyházak speciális adójogi státusza, mely által indirekt állami támogatásokban részesülnek

Az egyházak Magyarországon gazdasági működésük során pozitívumként könyvelhetik el azokat az adórendszerbeli könnyítéseket melyek révén szervezeteik, illetve az egyházi személyek enyhébb adóelvonásokkal kell, hogy számoljanak. E speciális jogállás az ellátott közfeladatok okán áll fenn, az egyházak tehát mint az állam partnerei enyhítést kapnak az adók befizetése során. Hasonló kedvezményeket kapnak a közfeladatokat ellátó nonprofit szektorbeli szervezetek is, szintén a partneri viszonynak köszönhetően. Az egyházak ilymódon körvonalazható adójogi státusza visszavezethető a Vatikáni megállapodásban foglaltakra, valamint a többi bevett egyház kormánnyal kötött megállapodásaira. Az egyházak adókedvezményeit és adómentességét e megállapodások alapján szabályozzák az érvényben lévő jogszabályok is.

A szabályozás úttörője e tárgykörben is a Vatikáni megállapodás volt, mely úgy a Magyar Katolikus Egyházra, mint jogi személyre, mint az egyházi személyekre, továbbá az egyházi tevékenységre vonatkozó személyi jövedelemadó és a társasági adó esetén nyújtandó kedvezményeket jelölt meg, mégpedig úgy, hogy e szabályozásokat kizárólag az egyház beleegyezésével lehessen megváltoztatni, akár a legkisebb mértékben is. Az evangélikus egyház és a kormány megállapodása még ennél is tovább megy, az engedmények az általános forgalmi adóra is kiterjednek (1056/1999. (V. 26.) Korm. határozat, 7. cikk). Hasonlóan hatékony volt az adókedvezmények megszerzésében a református egyház és a MAZSIHISZ is a kormánnyal kötött megállapodásaik során. “A megállapodásokban lefektetett garanciák tehát azt jelentik, hogy az adójogszabályok megállapítása során a jogalkotónak kötelessége kikérni az egyházak véleményét, így egyfajta jogalkotási követelményként jelennek meg az új egyháztörvényben is a megállapodásokban rögzített korlátok” (Szilágyi 2014, 214).

Az egyházaknak nyújtott, a költségvetésben stabilan jelen lévő egyéb támogatások

Az alábbiakban azok a nem ad-hoc jellegű támogatások szerepelnek, amik a rendszerváltozás óta eltelt évek, évtizedek alatt stabilan rögzültek a mindenkori kormányok költségvetésében, így állandó bevételhez juttatják az egyházakat.

A *hitoktatás* a humán szolgáltatásnak azon területe, melynek végzése nem igényel saját épületet, így más szolgáltatók, oktatási intézmények falai között végezhető. A hitoktatás, mint egyházi feladat maximális állami támogatást élvez, és amint azt már az Lvt. is kifejti, az állami oktatási intézményekben a tanulók vagy a szülők igényei alapján az egyházi jogi személy vallásoktatást végezhet. Az oktató ekkor a világi iskolafenntartó infrastruktúráját használja, így semmiféle akadály nem gördül tevékenysége elé, olyannyira nem, hogy a közoktatásról szóló 1993. évi LXXIX. törvény kötelezi az állami és önkormányzati iskolafenntartókat az igény szerinti vallásoktatás kivitelezésének engedélyezésére. A hitoktatás támogatása már az 1992. évre vonatkozó költségvetési irányzatokban is megjelent, fedezve a hitoktatók díjazását és járulékait – az 1998-as év kivételével. Az 1998-as évre kalkulált nulla forintos előirányzat valószínűleg annak okán keletkezett, hogy ebben az évben kellett először befolynia az állampolgárok jövedelemadójából kimondottan az egyházak felé érkező egyszázalékos felajánlásoknak, a jogalkotó tehát azt gondolhatta, hogy az egyházak a hitoktatást eme új elem segítségével fogják finanszírozni. A 2000. évi CXXXIII. törvény a hitoktatás költségeinek állam általi megtérítését vezette be, módosítva ezzel az egyház-finanszírozási törvény vonatkozó rendelkezéseit, miáltal a hitoktatás finanszírozása kiszámíthatóbbá vált. A 2011. évi CCVI. törvény felveszi a támogatott tevékenységek közé a világi intézményekben tartott, szervezett hitéleti oktatás költségeit is azon egyházak számára, melyek a kormánnyal megállapodást kötöttek. (Szilágyi 2014, 192-198).

Az 5000 főnél alacsonyabb lélekszámú településeken szolgálatot teljesítő egyházi személyek jövedelempótlékot kapnak. E kongruának is nevezett jövedelemkiegészítésnek több indoka is van. Egyrészt a kistelepüléseken szolgálatot teljesítő egyházi személy egyfajta közösséghordozó, közösségösszetartó erő, aki – a kongrua révén – képessé válik arra is, hogy a hátrányos helyzetű településeken a szabad vallásgyakorlás letéteményesévé váljon. Ezáltal a híveknek nem kell nagyobb településre utazva, idő és költségráfordítással terhelten gyakorolni hitéleti tevékenységüket, mert az egyházi személy megy el hozzájuk. A jövedelemkiegészítés azért is indokolt az egyházi személyek számára, mert a szegényebb kistelepüléseken az egyház felé áramló adományok is ritkábbak és kisebb összegűek, márpedig ezen adományok egyben az egyházi személyek javadalmazásába is beletartoznak. Ezt a területi egyenlőtlenséget is kompenzálja a jövedelempótlék. Az 5000 lelkesnél kisebb településeken szolgálatot teljesítő egyházi személyek jövedelempótlékáról először a 2003. évi költségvetésről szóló 2002. évi LXII. törvény rendelkezett, és az előirányzat ettől kezdve minden évben meg is jelenik a költségvetési törvényekben. Az előirányzat mintegy héttizedét a katolikus egyház, kéttizedét pedig a református egyház kapja (Szilágyi 2014, 199).

A költségvetés rendszeresen támogatja az egyházi közgyűjteményeket, közművelődési intézményeket, valamint az egyházak kulturális örökség megőrzésével, gyarapításával összefüggő tevékenységét. A kulturális örökség védelme közérdek, melynek megvalósulásáért az állam, az önkormányzatok, az egyházak, a nemzetiségi szervezetek, a társadalmi és gazdasági szervezetek és az

állampolgárok együtt tevékenykednek (2001. évi LXIV. törvény, 5.§. (1)). Az egyházak támogatása e feladatkörre vonatkozóan már az 1992. évi költségvetési előirányzatokban megjelenik mint a közgyűjtemények támogatása, illetve mint egyedi épületrekonstrukciós támogatások, és ilyen tárgykörben a mai napig is születnek előirányzatok. E tevékenység fontosságát kihangsúlyozza a Vatikáni megállapodás is, mint olyan tevékenységét, amelyet az állam és az egyház együtt finanszíroz, és a kulturális tevékenységek állami támogatása a többi egyházzal kötött megállapodásaiban is rögzítésre került (Szilágyi 2014, 204).

Az egyházak költségvetési támogatásban részesülnek az egyházi ingatlanok megőrzéséhez, felújításához és gyarapításához is. Az egyházi ingatlanok támogatást kaphatnak a kulturális örökség megőrzése, a hitéleti tevékenység elősegítésére, valamint az egyéb közfeladatok ellátásával kapcsolatosan is. Az állami vagy önkormányzati tulajdonból visszaszolgáltatott egyázi ingatlanok közfeladatok elvégzésére alkalmassá tételéről szóltak a rendszerváltozást követő években kiutalt támogatások egyedi előirányzatok formájában, a konkrét ingatlanokon végzett munkálatok elvégzéséhez (Rixer 2012, 9-10). Ezt a finanszírozási formát váltja fel 1999-től a közcélú egyházi feladatokhoz történő ingatlanjuttatás előirányzata, mely 2004-ig van jelen a költségvetési törvényekben. Megjelenik az egyházi felsőoktatási intézmények felújítási, fejlesztési programja elnevezésű előirányzat is, továbbá 2011-től újra megjelennek az egyedi, konkrét épületekre kiírt előirányzatok is. Ezen kívül 1999 és 2004 között azon egyházak számára, amelyek 1948 előtt nem rendelkeztek jelentős ingatlanvagyonnal, létrejött egy közcélú egyházi feladatokhoz ingatlanjuttatás elnevezésű előirányzat is (Szilágyi 2014, 206).

Az egyházak a költségvetésből visszatérő jelleggel hozzájutnak egyéb egyedi céltámogatásokhoz is, ilyenek például a program-típusú támogatások, mint a 2008-ban a költségvetési törvényben megjelenő egyházi oktatási és kulturális célú támogatás előirányzat, melyet az egyházaknak meg kell pályázniuk, nyerési esélyeiket pedig nagyban növeli a társadalomban betöltött értékhordozó szerep, valamint a közösségi célok megvalósításában vállalt feladat jellege, mértéke. Egyedi céltámogatások kérhetők egyházi kulturális programok támogatására; egyházi oktatási programok támogatására; egyházi szórványprogramok támogatására; hátrányos helyzetű kistelepülések felzárkóztatására komplex egyházi programok révén; az egyházi épített örökség védelmére és egyéb beruházásokra; valamint az egyházak közösségi célú programjainak és beruházásának támogatására. (Szilágyi 2014, 207).

A keresztény egyházak menedzsment-tevékenysége – amerikai példák és a magyarországi helyzet bemutatása

Az amerikai egyházmenedzsment jellemzői

Az Amerikai Egyesült Államokban a menedzsment tudományok élenjáró fejlettséggel bírnak, és nincs ez másként az egyházmenedzsment diszciplínájával sem. A legkülönbözőbb felekezetek igen gyakran állnak elő saját elöljáróik, papjaik és civil munkatársaik számára szakkönyvekkel, brossúrákkal annak érdekében, hogy a gyorsan változó világban, a posztmodernitás keretei között is a legjobbat tudják nyújtani szervezetként, elégedettek legyenek a hívek, valamint a felekezetek gazdasági szervezetként való működtetése is optimális szintet érjen el.

Minthogy az egyházak az Egyesült Államokban is szűkösnek tekinthető forrásokkal gazdálkodnak (döntően a hívek adományai és a felekezet üzleti vállalkozásai), nagy felelősség hárul rájuk a forrásfelhasználás kapcsán. Az információ az amerikai egyházmenedzsmentben létfontosságú, mindenkinek, aki az egyházáért dolgozik, pontos ismeretekkel kell rendelkeznie nem csak a klérus, de a világ eseményeiről is.

Példaként említhető a Katolikus egyházközségek fehér könyve, mely a katolikus közösségeket a XXI. századi túlélést leginkább elősegítő modellekre, technikákra készíti fel, elemezve az egyházközségeket körülvevő társadalmi-gazdasági trendeket, valamint az ezekre adható adekvát válaszokat. E trendek némelyike tipikus amerikai problémákra hívja fel a figyelmet, de vannak közöttük olyanok is, melyeket az európai, közelebbről a magyar egyházi személyek is haszonnal tanulmányozhatnak – és mint látni fogjuk, némelyek ezt meg is teszik.

A szóban forgó, 2014-ben kiadott fehér könyv a katolikus egyház szempontjából legaggasztóbb, a legsürgetőbb menedzsment-tevékenységet igénylő trendekként az alábbiakat sorolja fel:

1. A vallási élet, az egyházközségi munka iránti hivatás csökkenése, mely érinti a felszentelt papi állomány rekrutációját, de az egyházközségek alkalmazásában álló világi tagok utánpótlását is. Az egyházi hivatás iránti érdeklődés az 1960-as években tetőzött az Egyesült Államokban, majd évtizedről évtizedre drámai csökkenést mutat. Ez nem csak az USA-t érintő probléma, hanem világjelenség is, melyre az egyházak mindegyikének választ kell találnia.

2. Tipikusan amerikai problémát taglal az egyházak menedzsentjének figyelmébe ajánlott azon trend, mely a katolikus populáció nagyvárosokból kertvárosokba, illetve Északról és a Közép-Nyugatról Délre és Nyugatra való vándorlására hívja fel a figyelmet.

3. Odafigyelést igényel az Egyesült Államokban – melyre a közelmúlt eseményeinek fényében Európának is rohamos gyorsasággal fel kell készülnie – a katolikus populáció etnikai keveredése. Hogy ez mit is jelent a gyakorlatban, azt mutatja egy 2012-es, katolikus egyházközségeket etnikai szempontból feltérképező vizsgálat, mely arra a következtetésre jutott, hogy 2005-2010 között a fehér, kaukázusi populáció az aktív hívek között 3%-kal csökkent, az ázsiai és hispán hívek aránya azonban 17%-kal nőtt. Ez azt jelenti, hogy az érintett egyházközségekben immár a miséket például több nyelven kell megtartani, és egyéb tekintetben sem lehet a katolikus híveket a korábbi homogén összetételű gyülekezetnek tekinteni: meg kell ismerkedni szokásaikkal, gondolkodásmódjukkal, ami átalakítja a prédikációk felépítését, nyelvezetét, és általában a parókia minden munkatársának hozzáállását, hogy megfelelhessenek a változó követelményeknek.

4. A katolikus hívek alacsony adakozási hajlandóságának megváltoztatása is gyors beavatkozást, menedzsment-stratégiai változtatásokat követel. Az adományok elmaradása már olyan méreteket ölt, hogy messze alulmúlja a protestáns gyülekezetekhez tartozó hívek adományozó szokásait. Az amerikai katolikusoknak alapvető szüksége van a hívek adományaira, minthogy céljait, küldetését az egyház leginkább ezekből fedezi, így az adakozás csökkenése a legrosszabb, ami az egyházzal történhet. A dokumentum kimutatja, hogy amennyiben a katolikus hívek is olyan mértékben támogatnák parókiáikat, mint református felebarátaik, 8 milliárd dollárral nagyobb összegből gazdálkodhatna az egyház. Ezen az anyagi stabilitást veszélyeztető helyzeten csak komoly, az addigitól eltérő lelkipásztori munka árán lehet változtatni.

5. Az ötödik trend úgy az USA-ra, mint az egész világra jellemző: ez általában a hívek, de főként az egyházi szertartásokat látogató hívek számának drasztikus csökkenése, mely a fiata-

labb korosztályokban még aggasztóbb. E trend megállítása is a plébánosok kiemelt felelősségi körébe tartozik, hiszen, amint a dokumentum megjegyzi, a fiatalság jelenti az egyház jövőjét, és ha a szituáció nem változik, komoly veszélybe kerül a katolikus egyház úgy az Egyesült Államokban, mint az egész világon (Zech 2014, 1-5).

Az amerikai egyházmenedzsment-szakirodalom a legkülönbözőbb szempontokból vizsgálja úgy az egyházak, mint az egyes felekezetek teljesítményét. Ismét egy katolikus szerző e tárgykörben született tanulmányára utalva megjegyzendő, hogy milyen nagy gondot fordítanak a lelkészek körében végzendő teljesítménymérésre. Az egyházi szolgálat nem tekinthető tipikus munkahelynek, a lelkészek, segédlelkészek feladata sokkalta szerteágazóbb, mint a laikus munkaerőpiacon szerepet vállaló munkavállalóké. A lelkészek számonkérhetősége, felelőssége is más módszerekkel térképezhető fel. Láthattuk, hogy a menedzsment-típusú feladatok elvégzésében milyen nagy szerepet kapnak a lelkészek, ezért rátermettségüket egy hosszas, mindenre kiterjedő processzus során kell felmérni, hogy pótolhassák hiányosságaikat (Berlinger 2010, 86).

Egy másik, markáns menedzsment-irányvonal is kiviláglik az USA szakirodalmának tanulmányozása közben: ez a technológiai változások gyors követése, beépítése a lelkipásztori, gyülekezeti munkába, annak tudatában, hogy az egyház nem maradhat le a technikai evolúció híveket és laikusokat beszippantó hatásainak tanulmányozása, az e folyamatokból adódó előnyök és hátrányok megismerése tekintetében (Koniers 2013, 2). Természetesen az Amerikai Egyesült Államokban kimunkált aprólékos egyházmenedzsment-gyakorlat is csak arra elég, hogy a felekezetek reagáljanak az őket és a társadalmat ért kihívásokra, ugyanakkor láthatóan a legjobb tudásuk szerint, a legrövidebb időn belül igyekeznek adaptálódni a változásokhoz: nem jellemző rájuk a múltba révedés, vagy a problémák megoldásának mástól (állam) való elvárása.

A magyar egyházmenedzsment jellemzői

Magyarországon az egyházmenedzsment jóval kevesebb figyelmet kap, és ahol élnek vele, ott is inkább újdonságként kezelik, ismerkednek az Amerikában már kiforrott elvekkel, cselekvési mintákkal. A Magyarországi Református Egyház Párbeszédben a jövővel címen 2014-ben kiadott vitaanyaga már hatékony egyházmenedzsment-dokumentumnak tekinthető, amely taglalja az egyház misszióját és teológiai alapvetését, jövőképét, sorra véve a felmerülő társadalmi kihívásokat, interdiszciplináris igényességgel keresve rájuk a válaszokat. A dokumentum egy hosszú felkészülési-elemzési folyamat terméke, melyről 2011 szeptemberében hozott döntést a Magyarországi Református Egyház zsinata, megérezve azt a változtatási kényszert, amit a megelőző két évtized társadalmi keretfeltételei, formai és tartalmi változásai miatt a református gyülekezeteknek mindenképpen meg kell tennie.

A tényt, hogy a református egyház a XX. század végét és a XXI. század időszakát követően maga is reformra szorul az egyház felső vezetése elfogadta, majd külső szakértők bevonásával, valamint az egyház egész közösségének segítségül hívásával formálták meg a kitörési pontokat (Párbeszédben a jövővel 2014, 4). A jövőre építő stratégiát megalapozza egy küldetésnyilatkozat, mely kihangsúlyozza az evangéliumi értétek identitást és közösségképző erőt felmutatni képes kommunikációját. A református egyház jövőképének kinyilvánításakor a dokumentum megfogalmazza, a feladatot: “a Magyarországi Református Egyház a szekularizáció, individualizáció, társadalmi feszültségekkel küzdő és összetételében változó magyar társadalomban Isten szeretetét, igazságát és kegyelmét hirdesse és mutassa fel, és tegye megtapasztalhatóvá” (Párbeszédben a jövővel 2014, 7).

A dokumentumban felvázolt stratégiai célok között szerepel a gyülekezetekben és a szakemberképzésben a missziói identitás megerősítése; a missziói szempontok továbbvitele a gyermekek és az ifjúság felé nyitó szolgálatban; a missziói identitás megerősítése a református intézményrendszer tekintetében is; országos háttértámogatást nyújtó hálózat kiépítése a spirituális és lelkigondozói szakterületeken, erőteljesen koncentrálva a gyülekezetek egészségének támogatására és fenntartására; hatékony keresztyén válaszok felkínálása a társadalom gyors átalakulása és értékrendváltozása közben; az új infokommunikációs eszközökkel való ismeretkötés, alkalmazási lehetőségeik vizsgálata, s ennek keretében az egyház kommunikációjának újratervezése; a Magyarországi Református Egyház szerkezeti megújítása a missziói identitás elvárásainak megfelelően; az egyház szerkezetének átalakításakor az őszintébb, átláthatóbb, nagyobb bizalmat és felelősséget sugárzó rendszer létrehozása a magyarországi református közösségben. A Magyarországi Református Egyház által felállított stratégiai célokból látható, hogy az egyház és az általuk felkért szakemberek nem nélkülözik az egyházmenedzsmentben való jártasságot, hogy alaposan tanulmányozták a nemzetközi példákat, szakirodalmat, irányelveket.

Katolikus részről a fentihez hasonló stratégia eddig nem született és bár a pápai enciklikák naprakész iránymutatásokkal szolgálnak az egyházi személyek és a hívek számára, úgy tűnik Magyarországon a jövőkép építése, a katolikus egyház szerkezetének rugalmasabbá tétele eddig nem sok eredményre vezetett. Üdítő – bár egyházmenedzsment szempontból aligha elégséges – a menedzser múlttal rendelkező Kiss Ulrich jezsuita atya Management by Jesus elnevezésű kezdeményezése, mely különböző témájú szemináriumokkal igyekszik világi és egyházi résztvevőihez közelebb hozni a menedzsment-gondolkodást és gyakorlatot immár 2004 óta. E szemináriumokon evangéliumi példákkal illusztrálja az atya a teendőket a XXI. századhoz igazodó, a hit és az erkölcs talaján álló kezdeményezések kapcsán. A résztvevők tanulhatnak az időgazdálkodás, a coaching, a stratégiai tervezés, illetve a menedzsmenttudomány széles választékába eső egyéb témákról a krisztusi elvek és a modern életgyakorlat párhuzamba állítása mellett. E katolikus kötődésű kezdeményezés hatása nyilvánvalóan össze sem hasonlítható a Magyarországi Református Egyház markáns, a változás szükségszerűségétől hajtott kezdeményezésével - melynek gyakorlati sikerét természetesen még meg is kell valósítani.

A magyar katolikus egyházhoz köthető sajtótermékekben ugyanakkor igazi vészjelzések olvashatk a publicisztikákban az egyház tétlenségére vonatkozóan. A kritikákból kiolvasható, hogy az a felekezeti gyakorlat, amely a Vatikáni megállapodás és az ehhez kapcsolódó törvényi kihatások révén a Magyar Katolikus Egyházat gazdasági téren a lehetőségek maximális kihasználásával sikeresen eljuttatta a jelenbe, megrekedni látszik az életbenmaradáshoz, a prosperitáshoz szükséges cselekvések terén. Jól illusztrálja ezt a helyzetet az alábbi idézet: "A magyar katolikus egyházra a világ hitbeli hullámai, erősödések és visszaesések nem vagy alig hatottak. A magyar egyház legjellemzőbb tulajdonsága a változatlansága. Pápák jönnek, pápák mennek, a magyar egyház mozdulatlan marad. De változatlan a világ és a magyar társadalom kihívásaival szemben is. Többnyire ezek a kihívások el sem érik ingerküszöbét. Nincs annál jellemzőbb, hogy ötven évvel a II. Vatikáni zsinat után még mindig nem értek ide a zsinati nyitás gondolatai... A magyar katolikus egyház még mindig kézi szerszámokkal működő kisüzem, ahol személyes kisipari termékek születnek. Ennek következtében a nagy kérdésekben folyó versengésben nem vagy alig tud részt venni" (Lengyel 2014, 11). Igen lesújtó kritika ez Magyarország legbefolyásosabb, legtöbb hívővel rendelkező felekezetéről. Még élesebb a kontraszt, ha az Egyesült

Államok-beli helyzettel hasonlítjuk össze a Magyarországon tapasztaltakat: amíg az amerikai katolikusok folyamatos önvizsgálattal igyekeznek egy szerethető, transzparens, emberközelibb egyházzá válni és ennek részeként az aktív hitélet, a közösségépítés, az adományozó kedv, stb. értelmét, gyakorlati hasznát kimutatni, addig ilyen törekvéseknek Magyarországon még csak a megfogalmazását láthatjuk, de azt sem a katolikus egyház részéről.

Összegzés

Jelen fejezetben az egyház-finanszírozás külföldi példáinak áttekintésével, majd a magyarországi helyzet vizsgálatával foglalkoztam. Igyekeztem nyomon követni az egyházfinanszírozásra, illetve az egyházak jogi helyzetére vonatkozó jogi-gazdasági törvénykezésben bekövetkező változásokat és ezek az egyházak jogi és anyagi helyzetére gyakorolt befolyását valamint az egyházaknak a mindenkori kormány által kialakított rangsorát, megbecsültségét. Másfelől felvetettem, hogy a társadalmi tőke kérdése – az egyházak társadalomban betöltött szerepe hatással lehet gazdálkodásukra és menedzsmentjükre is. Ebből a szempontból felvetődött, hogy a szocialista múlt hatása máig érezhető az intézmények menedzsment módszereinek megválasztásán. A nemzetközi kitekintés esetében ebből a szempontból is érdemes konlúziót vonni: a megszakított hagyomány új alapokra helyezte a magyarországi egyházak finanszírozását és menedzsmentjét. A korábban egymástól elkülönülten létező zárványok rivalizálása, illetve a vallási tevékenységek és közösségek üldözése aktívan formálta a finanszírozás kérdéseit.

Kiindulópontom – miszerint az egyházak gazdálkodása nagymértékben az állami támogatásoktól függ – teljes mértékben beigazolódott az elvégzett kutatás által. Meg kellett állapítanom, hogy a magyarországi egyházak saját gazdasági tevékenységükre alapozva képtelenek lennének fenntartani szervezeteiket, megvalósítani céljaikat, küldetésüket.

A tanulmányból kiviláglik az is, hogy az egyházak rendkívül kreatív módon használják az állami támogatásokat és főként az ebben úttörő szerepet vállaló Magyar Katolikus Egyház törekvései nyomán érdekérvényesítésük eredményeként több fontos gazdasági folyamat megkerülhetetlen szereplőjévé is váltak.

Az egyházak és az állam a közszolgáltatások tekintetében egymás partnerei, kiegészítői: a humán szolgáltatások, közelebbről a közoktatási és a szociális feladatok végrehajtása az állam számára megoldhatatlan volna az egyházak részvétele nélkül, míg az egyházak számára a túlélést jelenti az e szolgáltatások részbeni átvállalásáért kapott állami támogatások összege.

A Magyarországon kialakult többcsatornás egyház-finanszírozási rendszer, melynek előnyeit főként a bevett egyházak élvezik az elmúlt két és fél évtized tekintetében, Magyarország gazdasági teljesítőképességét is figyelembe véve elégségesnek bizonyult úgy az egyházak, mint a közszolgáltatási rendszer működtetéséhez, a jövő tekintetében azonban komoly egyházmenedzsmentbeli hiányosságok tapasztalhatók ezen állapotok javítása, illetve megbízható szinten tartása érdekében.

A hívek vallási felekezetektől való elpártolása, a hosszú történeti múltra visszatekintő történelmi egyházakat világviszonylatban is komolyan próbára tevő trendjei olyan lépéseket kívánnak, melyek még a menedzsment kultúrában otthonosan mozgó Amerikai Egyesült Államok felekezetei számára is hatalmas kihívásnak minősülnek, Magyarországon azonban végleges el-

maradottságban, mondhatni még csak kezdetleges állapotban léteznek. Reményünk szerint a társadalmi tőkén alapuló társadalmi bizalom erősödésével az egyházak hazánkban is adaptálódni tudnak majd a versenyképes menedzsment módszerek alkalmazásához. Ez továbbvezethet a társadalmi tőke jelentőségének további erősödéséhez: bizalom, szolidaritás erősödéséhez és a zárványok megszűnéséhez ennek hatására. Ez azonban további kutatási munkát igénylő feladat.

Bibliográfia

Az Egyházi Törvénykönyv. Ford.: Erdő Péter.
http://www.karizmatikus.hu/images/stories/docs/Egyhazi_Torvenykonyv.pdf

Az egyházak jogi státuszának szabályozása Magyarországon 2011-2014 (2014). Az Eötvös Károly Intézet (EKINT) háttéranyaga a "Szabad egyház a szabad államban" címmel szervezett konferenciához. Letöltés ideje: 2016. 10. 02. Forrás: http://www.ekint.org/ekint_files/File/h%E1tt%E9ranyag_ehtv_final.pdf

Berlinger, L. R. (2010): Clergy Performance Management: An Organizational Psychology Perspective. In.: Zech, C. (2010): Best Practices in Catholic Church Ministry Performance Management. Rowman & Littlefield Publishers Inc.83-90.

van Bijsterveld, S. C. (2000): Church and State in Western Europe and the United States: Principles and Perspectives. Brigham Young University Education & Law Journal, Issue 3, 989-995.

Bocz J. (2009): A nonprofit szektor strukturális átalakulása Magyarországon. A magyar nonprofit szektor az 1990-es évek elejétől a 2000-es évek közepéig. PhD értekezés, Budapesti Corvinus Egyetem

Bögre, Zsuzsa. 2005: Vallásosság és identitás. Élettörténetek a diktatúrában (1948–1964). Budapest-Pécs: Dialóg Campus Kiadó.

Separation of Church and State. The Boisi Center Papers on Religion in The United States (2007). https://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc_papers/BCP-Practice.pdf

Cranmer, F. (2011): Notes on Church and State in the European Economic Area 2011. Letöltés ideje: 2016. 02. 12. Forrás: http://www.law.cf.ac.uk/clr/networks/Frank%20Cranmer_%20Church%20&%20State%20in%20W%20Europe.pdf

Cranmer, F. et al. (2006): Church and State. A Mapping Exercise. University College London

Fedor, T. (2008): Egyház-finanszírozás Magyarországon. In.: Balogh, M. (szerk.): Felekezetek, egyházpolitika, identitás. Kossuth Kiadó, Budapest, 411-418.

Hamburger, P. (2002): Separation of Church And State. Harvard University Press.

Hill, M. (2006): The Financing of Religious Communities in the United Kingdom. In.: Basdevant-Gaudemet, B. – Berlingo, S. (ed.): The Financing of Churches and Religious Communities in the European Union, 327-336).

Horák, Z, Tretera, R.J. (2006): The Financing of Religious Communities in the Czech Republik. In.: Basdevant-Gaudemet, B. – Berlingo, S. (ed.): The Financing of Churches and Religious Communities in the European Union, 119-128.

Horváth, M.T. (2005): Közmenedzsment. Dialóg Campus Kiadó, Budapest-Pécs.

International Religious Freedom Report for 2011 United States Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor.

Jareborg, M.J. (2010): Religion and the Secular State: National Report of Sweden. Letöltés ideje: 2016. 03. 24. Forrás: http://www.crs.uu.se/digitalAssets/55/55502_Religion_in_the_Secular_State.pdf

Kalb, H. (2006): The Financing of Religious Communities in Austria. In.: Basdevant-Gaudemet, B. – Berlingo, S. (ed.): The Financing of Churches and Religious Communities in the European Union, 87-96.

Koniers, B. (2013): The Business of the 21st Century Catholic Church. Technology Can Help Manage the Business of the Church Without Turning the Church into a Business. CathoNet LLC.

Kuru, A. T. (2009): Secularism and State Policies toward Religion The United States, France, and Turkey. Cambridge Studies in Social Theory, Religion, and Politics, Cambridge University Press.

Lampman, J. (2007): US judge rules public funds can be used for church renovations. The Christian Science Monitor. Letöltés ideje: 2016. 03. 25. Forrás: http://www.csmonitor.com/2007/0823/p14s01-lire.html

Laycock, D. (2006): Church and State in the United States: Competing Conceptions and Historic Changes. Indiana Journal of Global Legal Studies, Volume 13, Issue 2, 503-541.

Lengyel, L. (2014): Kiszabadulhat-e az államfogoly? Egyházfórum, 2014/I., 8-16.

Messner, F. (2007): State and Religion in France (Part 2). Religious Studies Review, Vol. 1, No. 3.

McClendon, D. – Hackett, C. (2014): When people shed religious identity in Ireland and Austria: Evidence from censuses. Demographic Research, Volume 31, Article 43, 1297-1310.

Martinková, J. (2006): The Financing of Religious Communities in Slovakia. In.: Basdevant-Gaudemet, B. – Berlingo, S. (ed.): The Financing of Churches and Religious Communities in the European Union, 295-302.

Nagy, P.T. (2003): State–Church Relations in the History of Educational Policy of the First Postcommunist Hungarian Government. European Education, vol. 35, no. 1, 27–34.

Párbeszédben a jövővel (2014). Vitaanyag a Magyarországi Református Egyház középtávú cselekvési tervéhez. MRE zsinat xiii. ciklus 15. ülés dok.zs.1.

Potz, R. – Wieshaider, W. (2007): Religious Entities as Legal Persons – Parts of Western and Central Europe. In.: Lars Friendner (ed.): Churches and Other Religious Organisations as Legal Persons, 27-36.

Prélot, P.H. (2015): Public Funding of Religions: the Situation in France. In.: Messner, F. (ed.): Public Funding of Religion in Europe, 75-82.

Rixer, Á. (2012): Egyházak gazdálkodása, pénzügyei. Glossa iuridica jogi szakmai folyóirat 1., 1-23.

Robbers, G. (2006): Financing Religion in Germany. In.: Basdevant-Gaudemet, B. – Berlingo, S. (ed.): The Financing of Churches and Religious Communities in the European Union, 169-176.

Rynkowski, M. (2006): Financing of Churches and Religious Communities in Poland. In.: Basdevant-Gaudemet, B. – Berlingo, S. (ed.): The Financing of Churches and Religious Communities in the European Union, 277-286.

Schanda, B. (2003): Magyar állami egyházjog. Szent István Társulat, Budapest.

Schanda, B. (2006): The Financing of Religious Communities in Hungary. In.: Messner, F. (ed.): Public Funding of Religion in Europe, 195-203.

Schweitzer, G. (2011): Észrevételek „A lelkiismereti és vallásszabadság jogá-ról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról" szóló 2011. évi C. törvényről. In.: Jogi iránytű, 2011/3, 1-3.

Simon, B. – Tóth, F. (2015): A közszolgáltatások szervezése a változó gazdaságban. Nemzeti Közszolgálati Egyetem, Budapest.

Szilágyi, B. (2014): Az egyházak finanszírozásának kérdései. PhD értekezés. Letöltés: 2015. 11. 30. Forrás: https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/181507/SzilagyiBernadett-ertekezes_titkositott.pdf?sequence=1

Tomka Miklós (é.n.) Vallásszociológia. Letöltés ideje: 2017.01.31. Forrás: www.fil.hu/uniworld/vt/szoc/tomka_1htm

Tomka Miklós (2011) Vallás a modern világban. Budapest, Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézete, Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány

Torfs, R. (2007): Religion and State Relationships in Europe. Religious Studies Review Vol. 1, No. 4 - December 2007.

Török, P. (2000): Hungarian Church-State Relationships: A Socio-Historical Analysis PhD Thesis, Graduate Department of Sociology, University of Toronto.

Vajda, Á. – Kuti, É. (2000): Állampolgári "szavazás" közpénzekről és civil szervezetekről. In.: 1 % "forintszavazatok" civil szervezetekre, Tanulmányok. Nonprofit Kutatócsoport / Research Project on Nonprofit Orgnizations Budapest, 20-72.

Varga A. (2014): Állam és egyház viszonya, az egyházak jogállása Romániában. Acta Univ. Sapientiae, Legal Studies, 3, 215–233.

Zech, C.(2014): White Paper on US Catholic Parish Management: Building the Parish Business Model for the 21st Century. Letltés ideje: 2016. 11. 25. Forrás: https://www1.villanova.edu/content/dam/villanova/VSB/centers/church/21conference/White%20Paper%20on%20US%20Catholic%20Parish%20Management%20-%20Chuck%20Zech.pdf

UTÓSZÓ

Az elmúlt évtizedben megkezdett és befejezett vallástudományi vizsgálatok során több alkalommal igyekeztem bevonni a kutatásaim erőterébe más diszciplínák kapcsolódó elméleti koncepcióit és empirikus eredményeit. Jelen kötettel pedig alapvetően az volt a célom, hogy bemutassam e vizsgálatoknak azon keresztmetszetét, amelyben elsődlegesen a vallástudomány, a politikatudomány, a szociológia és a gazdaságtudomány szemléletét alkalmaztam, és ezen belül is, szűkebben a társadalmi tőke koncepcióját, elméleti keretkontextusát érvényesítettem.

Tettem ezt azért, mert a nemzetközi valláskutatás fölvetett témáiban, a módszertanok sokféleségében, az elemzések kereteinek kialakításában is annak lehetünk szemtanúi, hogy a diszciplináris korlátok merevsége egyre kevésbé van jelen a kérdések vizsgálatainak tekintetében. Úgy tűnik, hogy a tudományművelés korábbi, szigorú keretrendszerű fázisa egyre kevésbé számottevő, és egyre inkább teret hódít az az elképzelés, hogy adott kérdések megválaszolásához lényegesen szélesebb diskurzusból érdemes megközelítéseket alkalmazni, semmint egyetlen tudományterület eredményeiből vagy elméleti újításaiból.

Mindemellett a vallás, a vallási sokféleség és ennek kultúra- vagy társadalomtudományi elemzései napjainkban igen fontos területté váltak. Az olyan nyilvánvaló témák, mint a globalizáció és kulturális konfliktusok, a társadalmi szolidaritás vagy éppen a migrációs tendenciák jól mutatják, hogy a vallásossággal, az egyházi intézményekkel kapcsolatos kutatásokra egyértelműen szükség van. Mindezek mellett az olyan jellegű kutatási mezők, amelyek a vallási dimenzió társadalmi beágyazottságát, hatásmechanizmusait, reakciókészletét elemzik, mind elméleti, mind módszertani szinten igen hasznosnak bizonyulnak.

A vallástudomány szinte eredendően olyan transzdiszciplináris szemléletet mutat, amelyben egymástól távol eső gondolatkörök és modellek is jól alkalmazhatók. Ám emellett az antropológiai, néprajzi, a pszichológiai, szociológiai vagy éppen evolúciós vagy kognitív irányzatok az utóbbi évtizedekben egyre szélesebb teret nyertek a tradicionális vallástörténeti vagy összehasonlító mitológiai elképzelések mellett. Jól mutatja ezt a nemzetközi szakirodalom, illetve egyre inkább a magyarországi kutatások iránya és jellege is.

Ahogyan azt a kötetben vázoltam, a társadalmi tőke mint a kortárs társadalomtudomány egyik koncepciója a komplex társadalmi struktúrát és hierarchiát, a kollektív erőforrásokhoz való hozzáférést helyezi a fókuszba, és mint ilyen, a vallási közösségek ebben való szerepének vizsgálhatóságát is tematizálja. Az (eredendően európai) elmélet ugyan elsősorban Észak-Amerikában lelte meg empirikus támasztékát, ezzel együtt az ottani kutatások jó összehasonlítási alapot adhatnak az európai és hazai valláskutatásoknak is, nemcsak a modell alkalmazhatóságának tekintetében, hanem az eltérő társadalmi szerkezet komparatív vizsgálataihoz is.

A hazai vallási közösségek ilyen jellegű, a társadalmi tőkével kapcsolatos empirikus elemzései jelen pillanatban még nem tekinthetők számottevőnek a magyar valláskutatás szakirodalmában, ezért a kötet másodlagos célja az volt, hogy szakmai diskurzus induljon a társadalomtudományi, azon belül is a vallástudományi mezőben, illetve vallási kérdéseket központba helyező más diszciplináris kontextusban egyaránt.

Ezért a könyvben megjelent fejezetek egyrészről a társadalmi tőke paradigmájának árnyaltabb megértését célozták meg, másrészről az elmélet, a kritikai recepció teoretikus fejlődését igyekeztek bemutatni, harmadrészről pedig a társadalmi tőke vizsgálatainak adaptálhatóságát vizsgálták áttételesen. Reményeim szerint az elméleti áttekintés, a részletes

szakirodalmi összefoglalások, a kortárs kutatási beszámolók előmozdítják a hazai valláskutatás ezen irányát is.

A megjelent kötettel a fönt vázolt nemzetközi trendhez igyekeztem illeszkedni. Bízom abban, hogy a szerkesztett fejezetek, a mögöttük álló elméleti munkák és a hozzájuk kapcsolódó kutatások egyrészt mutatják a vallások vizsgálatának sokféleségének lehetőségeit, és akár kedvet hoznak más jellegű vizsgálatokhoz is.

FÜGGELÉK

Ábra- és táblázat-jegyzék

Kiadta: Belvedere Meridionale
6725 Szeged, Hattyas sor 10.
belvedere@jgytf.u-szeged.hu
szerk@belvedere.meridionale.hu
Felelős kiadó: Dr. Szegfű László
Tipográfia és tördelés: s-Paw Bt.
Nyomda: s-Paw Bt.